EDWARD J. THOMAS

Istoria gândirii buddhiste

EDITURA HERALD

Edward J. Thomas

Istoria gândirii buddhiste

Traducere din limba engleză:

Radu-Claudiu Canahai

Editura HERALD
2012

PREFAŢĂ

O istorie a buddhismului în sensul unei relatări coerente a principalelor evenimente ale tuturor comunităţilor buddhiste de-a lungul secolelor este un ideal încă nerealizabil. Monumentala *Cambridge History of India* a deschis o cale, însă a reuşit să finalizeze până acum doar primul volum al porţiunii hinduse. Doar pentru a înregistra faptele cunoscute a circa două mii de ani de buddhism ar fi necesar mai mult decât un singur volum.

De-a lungul ultimilor ani au apărut numeroase lucrări importante tratând despre zonele mai puţin explorate ale buddhismului. *Aspects of Mahāyāna Buddhism* a lui N. Dutt este o lucrare mai importantă decât reiese din titlu, iar în *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, H. Dayal a dedicat o cercetare foarte viguroasă unei dezvoltări particulare. O tratare generală a fost începută de McGovern în al său *Manual of Buddhist Philosophy*, vol. 1, şi în *An Introduction to Mahāyāna Buddhism*. De la B.M. Barua avem *Prolegomena to a History of Buddhistic Philosophy*.

Perioada cea mai timpurie a primit de asemenea atenţie. Conform doamnei Rhys Davids, această perioadă a fost atât de diferită de imaginea pe care o găsim în cele mai timpurii consemnări pe care le avem, încât ea preferă să nu o numească buddhism ci Śākya. „În ceea ce priveşte originea, lăsaţi deoparte cuvântul ‚buddhism' şi consideraţi subiectul ca fiind, Śākya'".[1] Aceasta este cu adevărat o chestiune religioasă, iar preocuparea pe care buddhismul o stârneşte încă din acest punct de vedere poate fi văzută în *The Philosophy of Good Life* a episcopului Gore apărută în seria teologică Gifford Lectures şi din *The Buddha and the Christ*

a canonicului Streeter apărută în seria Bampton Lectures. Aşa cum îl găsim consemnat efectiv, buddhismul este, nu un sistem ipotetic primitiv, ci unul care constituie o provocare pentru celelalte religii.

Prin eforturile doamnei Rhys Davids şi ale colegilor săi a devenit posibilă formarea unei idei clare asupra uneia dintre cele mai timpurii şcoli ale buddhismului, cea a tradiţiei pāli, care continuă să înflorească în Ceylon, Burma, Siam şi India Îndepărtată. Nu a fost greşeala acestor cercetători că au nutrit convingerea că avem aici cea mai timpurie, sau chiar cea mai elementară, formă a buddhismului şi că tot ceea ce a urmat a fost degenerare. Pentru doamna Rhys Davids chiar şi cea mai timpurie formă a fost degenerare. Însă şi alţi savanţi s-au ocupat de această problemă, şi ştim astăzi că alte şcoli au acelaşi drept să pretindă că deţin învăţătura primordială. Problema privind doctrina primară devine acum de actualitate.

Problema istoriei ulterioare a buddhismului a devenit de asemenea actuală. Din punct de vedere filozofic ea nu a fost o degenerare, ci un mare progres. Acest lucru a fost arătat de A.B. Keith în lucrarea sa *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*. Existenţa documentelor şcolilor mai târzii numite Mahāyāna a fost cel mai timpuriu făcută cunoscută prin eforturile lui Alexander Csoma de Körös şi în realitate a fost o nenorocire că unele dintre aceste documente au ajuns atât de devreme la cercetătorii din Occident. Pe atunci nu exista nici o posibilitate de a pune în ordinea lor istorică documente separate printr-o jumătate de mileniu. Însă adevăratele texte sunt în cele din urmă editate şi studiate, iar relaţiile lor cu lucrările mai timpurii în pāli şi sanscrită sunt dovedite.

Există acum o lungă serie de texte importante în *Bibliotheca Buddhica* editată de S. Oldenburg, la Leningrad. Sunt îndatorat în cea mai mare măsură savanţilor care au contribuit la această sarcină, şi

în primul rând lui T. Stcherbatsky şi Louis de la Valée Poussin. Sunt de asemenea îndatorat celorlalţi savanţi care lucrează în aceleaşi domenii, mai ales lui S. Schayer, din Varşovia, şi lui M. Walleser de la Heidelberg. În Franţa există strălucitele realizări ale lui É. Senart şi S. Lévi, precum şi ale altora, care contribuie astăzi cu cercetări valoroase în seriile *Buddhica* editate de J. Przyluski.

Texte importante sunt de asemenea scoase la iveală de savanţi indieni, mai ales în *Gaekwad's Oriental Series* şi în *Trivandrum Sanskrit Series*, iar în acestea apar unele dintre lucrările şi ediţiile epocale ale savantului italian G. Tucci, mai ales asupra logicii buddhiste şi şcolii Yogācāra. Vreme îndelungată savanţii japonezi au adus contribuţii solide. Lucrările lui Bunyiu Nanjio, J. Takakusu, A. Anesaki, U. Wogihara, J. Masuda şi alţii sunt binecunoscute, iar vastele şi importantele studii ale lui D.T. Suzuki sunt date în bibliografie.

Aspectul legendar şi istoric cel mai timpuriu a fost tratat de către noi în *The Life of Buddha as Legend and History*. Deşi mai rămâne multă muncă de făcut asupra cronologiei istoriei indiene, succesiunea gândirii în dezvoltarea doctrinei buddhiste devine clară. Scopul lucrării de faţă este de a trasa dezvoltarea comunităţii buddhiste, pentru a indica relaţia ei cu lumea societăţii hinduse şi non-hinduse în care a apărut şi dezvoltarea doctrinelor din originea lor legendară într-un sistem care s-a răspândit peste o mare parte a Asiei.

Mulţumirile mele deosebite sunt datorate d-rei C.M. Ridding, MA. la Girton College, care mi-a acordat un sprijin inestimabil în colectarea materialului, şi d-rei G. Hjort, Ph.D., cercetător asistent la Girton College, care a citit, a emis păreri critice şi discutat întregul manuscris.

Edward J. Thomas

1 *Sakya or Buddhist Origins*, 1931. Totuşi în *Manual of Buddhism*, apărut în 1932, termenul *Sakya* nu apare în index.

ABREVIERI

Dīgha: Dīgha-nikāya.
Majjh.: Majjihima-nikāya.
Saṃy.: Saṃyutta-nikāya.
Ang.: Anguttara-nikāya.
Jāt.: Jātaka.
Dhp.: Dhammāpada.
Sn.: Sutta-nipāta.
Vin. Vinaya.
Dpvs.: Dīpavaṃsa
Mhvs.: Mahāvaṃsa.
MahAbh.: Mahābhārata.
Mvyut.: Mahāvyutpatti.
Mbvs.: Mahābodhisaṃsa.
Dhs.: Dharmasangrāha.
Lal.: Lalita-vistara.
Abhk.: Abhidharmakośa.
Mhvst. Mahāvastu.
Lotus.: Saddharmapuṇḍarīka.
Divy.: Divyāvadāna.
Vism.: Visuddhimagga.
ERE.: Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics.
JA.: Journal Asiatique.
JPTS.: Journal of the Pāli Texts Society.
JRAS.: Journal of the Royal Asiatic Society.
JAOS.: Journal of the American Oriental Society.
ZDMG.: Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
IHQ.: Indian Historical Quarterly.
BEFEO.: Bulletin de l'École française d'extrème-Orient.
SBE.: Sacred Book of the East.
SBB.: Sacred Book of the Buddhists.
CHI.: Cambridge History of India.
As. Res.: Asiatic Researches.

CRONOLOGIE

Î.E.N.

Secolul al VI-lea
563. Naşterea lui Gautama Buddha.
528. Iluminarea

Secolul al V-lea
483. Moartea lui Buddha: Primul Conciliu la Rājagaha.

Secolul al IV-lea
383. Al doilea Conciliu la Vesālī.

Secolul al III-lea
269-237. Domnia lui Aśoka.
247. Al treilea Conciliu la Pāṭaliputta.
246. Misiunea lui Mahinda în Ceylon.

Secolul al II-lea
Apariţia doctrinelor Mahāyāna.

Secolul I
29-17. Domnia lui Vaṭṭagāmaṇi în Ceylon.

E.N.

Secolul I
78. Ascensiunea lui Kanishka.
c. 100. Conciliul sarvāstivādinilor sub Kanishka.

Secolul al II-lea
Şcoala Mādhyamaka a lui Nāgārjuna.

Secolul al V-lea
Şcoala Yogācāra a lui Vasubandhu şi Asaṅga.

Secolul al VI-lea
Şcoala de logică a lui Dignāga.

Secolul al VII-lea
Śāntideva şi Dharmakīrti.

Secolele VII-X
Apariţia şcolilor tantrice.

Capitolul I
INTRODUCERE

Este de aşteptat ca descrierea unei religii să înceapă cu biografia întemeietorului ei. Însă în cazul buddhismului ne confruntăm cu faptul că toate biografiile redactate de autorii buddhişti din vechime sunt cu secole ulterioare perioadei despre care aceştia vorbesc. Toate au fost compuse ulterior momentul în care mişcarea s-a divizat în şcoli separate, iar ele reprezintă tradiţii, adesea contradictorii, păstrate de aceste corpusuri şi modificate în conformitate cu diferitele dogme privind natura unui Buddha şi mijloacele de a obţine eliberarea. Povestea populară a vieţii lui Buddha, aşa cum este cunoscută în Occident, este, pur şi simplu, versiunea modernă a uneia dintre aceste tradiţii şi a fost făcută plauzibilă doar ignorând celelalte relatări şi omiţând toate miracolele.

În măsura în care aceste tradiţii păstrează învăţătura doctrinară despre natura şi calea unui Buddha, ele sunt extrem de importante, dar, până ce literatura sacră şi doctrinele ei nu au fost examinate, elementele lor istorice nu pot fi luate în considerare. Fragmente de biografie se găsesc în Canonul Buddhist. Aici îl găsim pe învăţător reprezentat ca rătăcind din loc în loc ca un ascet şi pretinzând că a devenit iluminat şi eliberat de toate legăturile lumeşti. Discipolii săi, care urmează cu toţii aceeaşi viaţă ascetică, sunt instruiţi de către acesta să urmeze calea pe care a descoperit-o el şi, spre deosebire de preoţii religiei predominante, el ţine discursuri morale şi persoanelor laice. Înalta sa condiţie, de membru al castei kśatriya sau al clasei războinicilor, este adesea accentuată, mai ales în opoziţie cu cei din casta brahmană.

Numeroase alte şcoli rivale sunt menţionate, în special Niganṭha, sectă ce supravieţuieşte încă sub numele de Jaina. Activitatea sa s-a desfăşurat, aproape în întregime, în ţinuturile Magadha şi Kosala, corespunzând cu actualele state Bihar, Uttar Pradesh şi cu Nepalul.

Nu există nici o îndoială că faptul central cu care avem de-a face este acela că întemeietorul a fost un geniu religios. Totuşi oricât de mult ar fi un geniu de influenţat de mediul său spiritual, propria contribuţie este ceva nou şi original. Poate fi faptul că el pretinde că l-a dobândit prin inspiraţie, sau că a fost învăţat direct de către un instructor divin.

Niciunul dintre acestea nu se aplică în cazul buddhismului, care îşi înfăţişează întemeietorul ca pe unul care a descoperit prin propriul efort, fără ajutorul nimănui, „doctrina nemaiauzită anterior" şi a arătat o cale a mântuirii, care aduce sfârşitul suferinţei. Însă această nouă învăţătură nu poate fi explicată doar prin ea însăşi. Ea a fost exprimată în conformitate cu concepţiile lumii hinduse din secolul al VI-lea î.e.n. şi, continuând să se dezvolte, şi-a însuşit toate punctele de vedere curente asupra naturii lumii şi omului, în măsura în care acestea nu se aflau în conflict cu propriile sale principii. Acesta este buddhismul cu care avem de-a face, nu pur şi simplu nucleul unei noi doctrine, ci sistemul efectiv, împreună cu tot ceea ce acesta a asimilat din gândirea şi condiţiile sociale ale mediului său şi cu tot ce a adoptat pe măsură ce a atras noi adepţi. Istoria buddhismului este istoria dezvoltării, schismelor, deformărilor şi reformelor prin care a trecut sistemul în timp ce s-a răspândit în India şi dincolo de aceasta şi pe măsură ce a fost acceptat şi reinterpretat de cele mai diverse culturi ale Asiei.

Problema relaţiei buddhismului cu brahmanismul şi interacţiunea lor ca şcoli religioase şi filozofice este prezentă de-a lungul întregii istorii. Însă brahmanismul nu a fost un

simplu rival; a fost în primul rând sistemul în mijlocul căruia buddhismul a luat naştere. Brahmanismul scăpase de mult timp de statutul de religie preistorică a Indiei ariene şi, fără îndoială, influenţat de contactul cu populaţiile non-ariene, a devenit, prin secolul al VI-lea î.e.n., un complicat sistem sacrificial şi sacerdotal. Acest sistem a reprezentat, de asemenea, obârşia principiilor filozofice care l-au interpretat de atunci înainte. O privire asupra acestei forme timpurii a brahmanismului va fi importantă în măsura în care acesta a putut avea o anumită influenţă în constituirea ideilor gânditorului sau gânditorilor care au creat noua cale. Trebuie să descoperim, dacă este posibil, universul de gândire în mijlocul cărora a trăit Buddha, ce anume a găsit el inadecvat sau eronat în acesta, şi în opoziţie cu ce învăţătura sa a avut un apel atât de puternic.

GEOGRAFIE

Două chestiuni preliminarii care trebuie mai întâi considerate sunt cele geografice şi cronologice. Faptele geografice sunt de primă importanţă, deoarece ele arată că brahmanismul timpuriu, aşa cum este cunoscut din literatura sa, aparţinea unei regiuni foarte îndepărtate de leagănul noii religii. Zona brahmanismului era nord-vestul Indiei, unde principalul ei centru, în timpul compilării acestor texte, a fost între râurile Gange şi Jumna. Buddhismul şi-a avut originea într-o regiune situată mult mai spre est, într-un ţinut care este considerat de lucrările brahmanice ca fiind nepotrivit pentru stabilirea brahmanilor. Mai mult chiar, brahmanismul pretindea că deţine o doctrină secretă limitată la şcoli exclusiviste, iar unele dintre învăţăturile sale nici nu par să fi fost măcar cunoscute reformatorilor din India răsăriteană.

Arealul buddhismului se întinde de-a lungul a ceea ce este cunoscut astăzi drept Biharul de Sud,

la vest de Bengal şi la sud de Gange. Acesta era regatul Magadha, extins, de la confluenţa râului Son cu Gangele, vreo 150 de mile spre est, până la Bhagalpur, vechiul Champā. Patruzeci de mile spre sud se afla principalul oraş Rājagaha (astăzi Rajgir), iar la vreo 30 mile mai departe, spre sud-vest, Buddha Gayā, locul iluminării lui Buddha; mai departe, spre sud, se întind Dealurile Sudice (Dakkhiṇāgiri). Actuala regiune a Bengalului, situat mai departe spre est, era probabil cu totul în afara influenţei brahmane. Chiar şi astăzi, o hartă lingvistică arată regiunea Magadha ca fiind mărginită la sud şi est de triburi vorbind limbi non-ariene (Muṇḍā).[2]

În vremea lui Buddha arianizarea ţării începuse însă, aşa cum arată mărturiile antropologice, aceasta a constat din răspândirea unei civilizaţii ariene peste o populaţie mai primitivă, iar pătrunderea ei în această regiune nu a avut loc prin cucerire, ci prin infiltrare treptată. În porţiunea răsăriteană a Magadhei locuiau populaţiile Anga, care, în vremea lui Buddha, nu mai erau o populaţie independentă. La nord de Gange se aflau câteva populaţii aflate încă în stadiul tribal. Cele mai importante dintre acestea era populaţia Vajji, cu principalul oraş Vesālī (astăzi Besar), iar mai departe, spre nord, populaţiile Kola şi Malla. La vest de acestea, între Gange şi Himalaya, se afla Kosala, un grup căruia îi convenea faptul că populaţiile Magadha erau unite într-un regat şi că deveniseră suverane peste celelalte triburi. Capitala era la Sāvatthī (Śrāvastī), însă mai este menţionat şi un alt oraş, Sāketa sau Ayodhyā,[3] iar acesta pare să fi devenit, într-o epocă mai târzie, capitala. Printre populaţiile supuse Kosala-şilor sau aflate sub suzeranitatea lor erau, în sud, Kāsi, cu capitala la Benares, iar la nord de Kosala, lângă Himalaya, un trib destinat să joace un rol important în legenda mai târzie, Sakya (Śākya), tribul din care făcea parte Buddha. Relatările

buddhiste vorbesc despre ei ca fiind conduşi de către un rege, şi spun că, dacă Buddha ar fi ales să devină un rege al Doctrinei (*Dhammā*), ar fi fost destinat să devină un monarh universal (*cakravartin*), guvernând de la un ocean la altul. Cu toate acestea, există indicii că conducerea populaţiei Śākya era, asemenea celei a triburilor învecinate, oligarhică. Regiunea includea o parte din actualul Nepal şi probabil că nu a fost niciodată cu mult mai extinsă.

Acestea au fost regiunile în care a fost pentru prima dată predicat buddhismul şi avem motive să susţinem că în timpul vieţii lui Buddha acesta nu s-a extins mai departe. Acest lucru poate fi dedus, nu din relatările legendelor (care sunt adesea total anistorice şi îl reprezintă pe Buddha umblând prin Himalaya, Kashmir şi chiar prin Ceylon), ci din dovada neintenţionată furnizată tocmai de discursuri. Fiecare discurs este precedat de o afirmaţie arătând locul unde a fost rostit. Fără îndoială multe dintre aceste atribuiri sunt deducţii şi simple presupuneri, însă ele provin dintr-o tradiţie timpurie, şi constatăm că, în conformitate cu această tradiţie, locurile care sunt aduse în prim plan sunt practic concentrate în regiunile menţionate mai sus – regatele Magadha şi Kosala şi diversele triburi din nord-est. Această limitare este mai semnificativă atunci când este comparată cu anacronismul poveştilor găsite în comentarii şi în lucrările sanscrite. Găsim acolo menţionate populaţiile din nord-vestul extrem, Gandhāra, Kamboja, din oraşul Taxila, din partea de est a Bengalului, precum şi din sudul Indiei şi din Ceylon. Răspândirea buddhismului pe marile rute comerciale s-a produs de-a lungul râurilor Gange şi Jumna, spre nord-vest, către Kashmir, şi la sud de Gange, de-a lungul munţilor Vindhya, cotind spre sud, către coasta occidentală. De-a lungul acestor rute au înflorit comunităţile buddhiste, şi nu există nici o îndoială că legendele ce-l leagă pe

Buddha de aceste locuri au fost inventate. Însă ele sunt cu totul absente din primele patru Nikāya ale scripturilor pāli, iar aceste culegeri, chiar dacă au fost revizuite în forma lor actuală, cel târziu la două secole după moartea lui Buddha, ne arată singura regiune ce reclamă o pretenţie istorică de a fi leagănul buddhismului.

Există un singur pasaj, în literatura pāli, care pare să sugereze nu o arie mai largă a activităţii lui Buddha decât cea descrisă mai sus, ci o mai vastă cunoaştere geografică printre buddhiştii timpurii decât cea sugerată în cele mai multe texte. Acesta este Anguttara Nikāya, i, 213, repetat în iv, 252, 256, 260, şi constă dintr-o listă de ţinuturi, despre care s-a susţinut că reprezintă o expunere a diviziunilor politice ale Indiei, în timpul sau înainte de epoca lui Buddha.[4] Însă culegerea de discursuri în care se găseşte are mai puţin decât altele pretenţia de a fi considerată timpurie sau de a transmite informaţie contemporană. Ea conţine chiar o legendă despre regele Muṇḍa, al cincilea descendent al contemporanului lui Buddha, Bimbisāra. Pasajul în chestiune nu este unul care are vreo preocupare de a oferi informaţie geografică, ci doar introduce câteva denumiri într-o ilustraţie. El apare într-un discurs asupra meritelor respectării zilei de post (*uposatha*); se spune în acel vers:

> Strălucirea lunii şi a întregii mulţimi de stele
> Nu valorează cât a şaisprezecea parte
> A zilei de post ţinute, împreună cu cele opt precepte.

Acest verset este apoi dezvoltat în proză, unde se spune:

> Domnia cu autoritate supremă peste aceste şaisprezece întinse ţinuturi, şi anume Anga, Magadha, Kāsi, Kosala, Vajji, Malla, Chetis, Vaṃsa, Kuru, Pañchāla, Maccha, Sūrasena, Assaka, Avanti, Gandhāra şi Kamboja, n-ar valora nici cât a şaisprezecea parte din ziua de post ţinută potrivit celor opt precepte.

Cuvântul folosit pentru „parte" este *kalā*, în sensul strict al cuvântului „un deget", a şaispezecea parte a intervalului dintre luna nouă şi luna plină, parte cu care creşte luna în fiecare zi, iar fraza „n-ar valora nici cât a şaisprezecea parte" era proverbială.[5] Compilatorul dorea o listă de şaisprezece ţinuturi, şi a elaborat-o, în mod evident, pornind de la o listă anterioară, căci primele opt denumiri până la Sūrasena apar în *Janavasabha-sutta, Dīgha*, ii, 200. În această sutta se spune că Buddha a explicat destinele persoanelor care au murit recent în aceste ţinuturi, arătând dacă acestea au dobândit Nirvāṇa sau în ce stadiu de progres spiritual au renăscut. Acestei liste de douăsprezece i-au mai fost adăugate alte patru, Assaka din India de sud, Avanti din vest, Gandhāra şi Kamboja din extremul nord-vest. Aceste denumiri sunt destul de frecvente în literatura mai târzie, însă absenţa lor aproape completă din cele patru Nikāya şi faptul că lista este precedată de una mai scurtă, face puţin probabil ca aceasta să fi fost elaborată de cineva care avea o cunoaştere a diviziunilor politice ale Indiei anterioare epocii lui Buddha.

Dr. Hemachandra Raychaudhuri[6] a indicat o listă asemănătoare de şaisprezece ţinuturi din *Bhagavatī-sūtra* a jainiştilor, pe care el o consideră ulterioară listei buddhiste. Aceasta arată cu precizie modul în care astfel de liste ajung să fie compilate. Ea nu are menţionarea populaţiilor Kamboja, din nord, şi Gandhara, dar include

numeroase populaţii sud-indiene. Tot ce aceasta dovedeşte este faptul că autorul jainist a scris în India sudică, şi şi-a compilat lista cu ţinuturile pe care le cunoştea.

Această simplă listă de denumiri (care nu se referă la ţinuturi, ci la nume de triburi sau de populaţii) are puţin de-a face cu geografia Indiei prebuddhiste. Denumirile suplimentare sugerează direcţiile în care s-a răspândit buddhismul, dar, din punct de vedere istoric, începem cu regatele Magadha şi Kosala. Acestea au continuat să existe mai mult de un secol după moartea lui Buddha, până când uzurpatorul Chandragupta a luat în stăpânire regatul Magadha, şi-a invadat vecinii şi şi-a extins puterea peste cea mai mare parte a Indiei nordice.

CRONOLOGIE

Nici formele pāli nici cele sanscrite ale Canonului nu oferă vreun sprijin în a determina ceva cu privire la datele vieţii lui Buddha sau măcar cu privire la succesiunea istorică a întregii relatări. Acestea sunt cunoscute din Cronicile compuse în Ceylon şi din lucrările Sarvāstivādinilor, cunoscute drept Avadāna. Există două cronici pāli, care expun istoria timpurie a buddhismului, introducerea sa în Ceylon şi evoluţia sa în insulă. Cea mai timpurie dintre acestea este *Dīpavaṃsa*, „Istoria Insulei (Ceylon)", o relatare în versuri, atribuită secolului al IV-lea, e.n. *Mahāvaṃsa*, „Marea Cronică", de asemenea în versuri, reprezintă o rescriere a aceloraşi evenimente , mai completă şi cu circa un secol mai târzie. Ambele aceste lucrări se bazează pe materialul istoric conţinut în vechile comentarii sinhaleze asupra Canonului, iar cea mai mare parte a materialului despre care vorbim îşi are orginea în India. Nu este necesar să considerăm *Dīpavaṃsa* în detaliu aici. Relaţia ei cu *Mahāvaṃsa* a fost discutată de către W. Geiger, în ediţiile sale

cuprinzând textul şi traducerea lucrării *Mahāvaṃsa*.

Mahāvaṃsa a fost extinsă din când în când prin adaosuri, însă forma iniţială avea treizeci şi şapte de capitole, terminându-se precum *Dīpavaṃsa*, cu domnia lui Mahāsena, regele Ceylonului, în prima parte a secolului al IV-lea e.n. Ea începe cu hotărârea pe care „Victoriosul nostru" a luat-o, în calitate de Buddha Dīpankara, şi cu profeţia lui Dīpankara cu privire la destinul său, repetată de fiecare Buddha, în mod succesiv, până ce, în ultima sa viaţă, ca Gautama, a obţinut desăvârşita iluminare şi a început să predice Doctrina la Benares. Restul capitolului expune legenda sinhaleză a celor trei vizite ale acestuia în Ceylon, prima dintre ele la nouă luni după iluminare, următoarea cinci ani mai târziu, iar a treia în al optulea an. Până acum avem o legendă pur fantezistă. Istoria efectivă începe cu al doilea capitol, iar acesta debutează, după stilul scrierilor Purana, cu genealogia lui Buddha, de la Mahāsammata, primul rege al acestei ere (*kalpa*), până la tatăl său, regele Suddhodana. Apoi continuă:

> Māyā şi Pajāpatī au fost reginele lui Suddhodana; Victoriosul[7] nostru a fost fiul lui Suddhodana şi al reginei Māyā.
> Din descendenţa neîntreruptă a lui Mahāsammata, care a devenit astfel căpetenia castei războinice, s-a născut Marele Sihastru.
> Soţia prinţului Siddhattha, Bodhisatta a fost Bhaddakaccānā, iar fiul său a fost Rāhula.
> Bimbisāra şi prinţul Siddhattha erau prieteni; şi prieteni erau de asemenea taţii lor.
> Bodhisatta era cu cinci ani mai vârstnic decât Bimbisāra; iar la vârsta de douăzeci şi nouă de ani Bodhisatta a renunţat la lume.

El s-a străduit timp de şase ani şi, la vremea cuvenită, a obţinut iluminarea; iar la vârsta de treizeci şi cinci de ani l-a vizitat pe Bimbisāra.
Virtuosul Bimbisāra, la vârsta de cinci ani, a fost el însuşi consacrat de tatăl său; iar după ce a obţinut regatul (Magadha),
În al şaisprezecelea an, Învăţătorul a predicat Doctrina; cincizeci şi doi de ani şi-a condus Bimbisāra regatul.
Cincisprezece ani au fost înainte de venirea Victoriosului, iar încă treizeci şi şapte cât a trăit Tathāgata.
Ajātasattu, fiul lui Bimbisāra, care a intenţionat să îşi ucidă tatăl, şi-a condus regatul timp de treizeci şi doi de an şi a fost, un mare vătămător de prieteni.
În al optulea an al lui Ajātasattu, sihastrul a obţinut Nirvāṇa; după aceea Ajātasattu şi-a mai condus regatul încă douăzeci şi patru ani.
După ce, vreme de patruzeci şi cinci de ani, cel Victorios şi-a îndeplinit toate îndatoririle pe care le avea în lume, oricare ar fi fost acestea,
La Kusinārā, între minunata pereche de arbori sāla, el, lumina lumii, a obţinut Nirvāṇa.

Al treilea capitol continuă cu riturile funerare ale lui Buddha şi cu ţinerea Conciliului de către călugării Ordinului şase luni mai târziu, pentru recitarea şi compilarea Doctrinei.

În al patrulea capitol sunt menţionaţi şase succesori ai lui Ajātasattu, ultimul dintre ei fiind Kālāsoka. La zece ani după domnia acestuia a avut loc al doilea Conciliu, la exact un secol după moartea lui Buddha. Se spune că acest Conciliu s-a ocupat doar de măsurile disciplinare. Acesta a declarat ca nepermise zece practici la care se

ajunsese ca urmare a slăbirii regulilor printre călugării din Vesālī.

Al cincilea capitol consemnează apariţia „doctrinelor altor învăţători", având ca rezultat apariţia a şaptesprezece şcoli noi în al doilea secol după moartea lui Buddha, iar ulterior a şase alte şcoli în India şi a două în Ceylon. Autorii aparţinând şcolilor sanscrite dau de asemenea liste cu optsprezece şcoli, iar aceste liste conţin sâmburele a ceea ce cunoaştem despre istoria Ordinului şi dezvoltarea doctrinei în perioada timpurie. De asemenea, acest capitol continuă istoria regilor din Magadha, până la Aśoka.

Kālāsoka a fost succedat de cei zece fraţi ai săi, care au domnit în total douăzeci şi doi de ani. Apoi au urmat cei nouă Nanda, care, de asemenea, au domnit douăzeci şi doi de ani. Ultimul dintre aceştia, Dhanananda, a fost detronat de către Candragutta (Chandragupta), care a devenit stăpân al Indiei nordice şi a domnit douăzeci şi patru de ani. Fiul său, Bindusāra, l-a succedat şi a domnit douăzeci şi opt de ani.

> Strălucitorii fii ai lui Bindusara au fost o sută unu; dar, dintre aceştia, Aśoka excela în merit, strălucire, autoritate şi putere nemaipomenită.
> După ce i-a ucis pe nouăzeci şi nouă dintre fraţii săi de la diferite mame, a obţinut domnia unică în întreaga Jambudīpa.
> Trebuie cunoscut că de la Nirvāṇa Victoriosului până la consacrarea lui Aśoka sunt douăsute optsprezece ani.
> La patru ani după ce faimosul (Aśoka) a obţinut întreaga domnie el a făcut să fie consacrat în oraşul Pataliputra (Patna).

Restul capitolului vorbeşte despre convertirea lui Aśoka la buddhism şi despre cum numele său a fost schimbat din Aśoka cel sălbatic (Chandāsoka) în Aśoka cel drept (Dhammāsoka). El a reformat Ordinul, excluzându-i pe călugării eretici, iar al treilea Conciliu a fost ţinut în al şaptesprezecelea an al domniei sale. Cronica revine apoi la istoria Ceylonului şi nu mai vorbeşte despre buddhismul din India, din perioada de după trimiterea, de către Aśoka, a unor misionari către diverse ţinuturi, după cel de-al treilea Conciliu, şi după introducerea oficială a buddhismului în Ceylon de către fiul lui Aśoka, Mahinda.

Aceasta este tradiţia aşa cum a fost păstrată de către una dintre şcoli, Theravāda, însă în ce măsură detaliile pot fi demne de încredere este un lucru mult disputat.[8] Nu este necesar, pentru scopul nostru, să investigăm problemele cronologice, dincolo de a arăta care din ele pot fi verificate în mod independent, ca fapte istorice. Chandragutta (Chandragupta), străMoşul lui Aśoka, a fost identificat cu certitudine ca fiind acel rege indian cunoscut de către greci şi romani ca Sandrocottus, care, pe la 304-303 î.e.n., a încheiat un tratat cu Seleucus Nicator. Istoricitatea domniei lui Aśoka este dovedită de legile pe care a poruncit să fie inscripţionate pe stânci şi pilaştri, în diferite părţi ale Indiei. Toate datele anterioare sunt problematice, deşi ele concordă într-o anumită măsură cu cronologia jainiştilor şi cu cea a scrierilor Pūraṇa. Dacă am putea fi siguri de numărul 218, ca numărul de ani dintre moartea lui Buddha şi Consacrarea lui Aśoka, toate celelalte evenimente ar cădea într-o succesiunea cronologică naturală. Totuşi, tradiţia Sarvāstivāda îl pune pe Aśoka la un secol după moartea lui Buddha şi, în aparenţă, îl confundă cu Kālāsoka. Dar, întrucât aceasta îl omite şi pe Chandragupta din lista ei de regi, nu există nici un motiv să o preferăm ca fiind cea mai corectă. Prin urmare,

cronologia relativă, aşa cum este acceptată de către şcoala Theravāda, devine:

Î.E.N.
563 Naşterea lui Gautama Buddha.
559 Naşterea lui Bimbisāra, regele din Magadha.
543 Ascensiunea lui Bimbisāra.
534 Marea Renunţare a lui Gautama.
528 Iluminarea.
491 Ascensiunea lui Ajātasattu.
483 Moartea lui Buddha şi primul Conciliu de la Rājagaha.
393 Ascensiunea lui Kālāsoka.
383-382 Al doilea Conciliu de la Vesālī şi prima schismă.
365-343 Domnia celor zece fii ai lui Kālāsoka
343-321 Domnia celor nouă Nanda.
321 Uzurparea întreprinsă de Chandragupta şi întemeierea imperiului Magadha.
297 Ascensiunea lui Bindusara.
269 Ascensiunea fiului său, Aśoka.
265 Consacrarea lui Aśoka.
247 Al treilea Conciliu de la PATaliputta.
246 Misiunea lui Mahinda în Ceylon.

2 *Linguistic Survey of India*, vol. I, pt. 1.

3 Ayodhya este un oraş binecunoscut, aflându-se lângă actualul Ajudhia, din ţinutul Faizabad. Locul oraşului Sāvatthī este încă disputat, însă este de obicei identificat cu Set Mahet, un mare grup de ruine situat mai departe, spre nord, în Regiunea Babraich din Oudh.

4 Rh. Davids, în *CHI*., i, 172.

5 Cf. Dhp., 70; Mahābh., 174, 48; Praśna Up., vi, 2.

6 *Political History of Ancient India*, p. 46.

7 *Jina* (victorios), *muni* (sihastru), *satthā* (învăţător), *bodhisatta* (fiinţă iluminată), *buddha* (iluminat), *tathāgata* (cel astfel plecat sau cel având această stare) sunt toate titluri ale lui Siddhattha. Numele

de Gotama (skt. Gautama) era un fel de supranume, denumirea obişnuită a clanului (*gotra*) său, aplicat tuturor descendenţilor din acelaşi strămoş prezumtiv. Totuşi, această descendenţă (*gotra)* este una brahmană şi a fost probabil gotra preotului vedic care îndeplinea sacrificiile pentru acest trib războinic. Vezi *Life of Buddha*, p. 22.

8 O examinare a mărturiilor pāli comparate cu cele ale jainiştilor şi cu scrierile Pūraṇa este dată de W. Geiger în introducerea la traducerea lucrării *Mahāvaṃsa*. Bhattasali, preferând datele jainiste, datează evenimentele cu cinci ani mai devreme. Cât de nesigură este întreaga schemă se poate vedea din faptul că Matsumoto, urmându-l pe profesorul Ui, mută moartea lui Buddha în 386 î.e.n., cu aproape un secol mai târziu. Vezi *Die Prajñāpāramitā Litetarur*, p. 25, Stuttgart, 1932. Niciuna dintre aceste date nu concordă cu datele tradiţional acceptate de către buddhiştii înşişi. În Ceylon, Siam şi Burma, anul 544 î.e.n. este considerat data morţii lui Buddha; în China, 1067 î.e.n. şi alte date sunt oferite. Calculele lui Bhattasali sunt date în *JRAS*, 1932, p. 273.

Capitolul II
IDEALUL ASCETIC

Pentru prima dată în istorie, buddhismul apare ca o mişcare ascetică. A fost una dintr-o serie de secte, de grupuri de călugări cerşetori care „treceau de la o stare de laici la o stare de oameni fără casă" şi care se separau de opreliştile legăturilor şi plăcerilor lumeşti în urmărirea idealului lor.

Practicile ascetice se găsesc în cele mai timpurii stadii ale societăţii. Ele apar în conexiune cu ideile de tabu, sau cu sanctitatea preotului şi a făcătorului de minuni, şi cu exerciţiul magiei. Acestea nu au o legătură necesară cu vreun anumit tip de credinţă religioasă, iar în cea mai timpurie formă de religie cunoscută în India tendinţa ascetică este prea puţin prezentă. Dar *tapasin*-ul, cel care practică austerităţi (*tapas*), a existat; totodată, exista o credinţă puternică în rezultatele ce puteau fi obţinute prin astfel de practici. Probabil că influenţele pre-ariene îşi făceau simţită influenţa. Adeptul ar fi putut dobândi puteri miraculoase şi control asupra cursului naturii, iar credinţa că astfel de puteri erau reale a existat cu siguranţă printre buddhiştii timpurii.

În literatura vedică, acest aspect al expresiei religioase este puţin evident. Găsim aici sacrificiul ca punct central şi instinctele religioase satisfăcute prin îndeplinirea cuvenită a riturilor sacerdotale.[9] Dar, odată cu apariţia doctrinei reîncarnării, viaţa umană şi valoarea ei au început să fie privite dintr-un unghi diferit. Viaţa, ca un lanţ nesfârşit de existenţe repetate, devine ceva din care trebuie să evadezi. Au apărut şcoli care s-au despărţit de punctul de vedere curent şi au predicat o doctrină a eliberării.

Chiar şi printre brahmani au apărut îndoieli cu privire la suficienţa sacrificiului. A început să fie căutată o cale către eliberarea definitivă şi, chiar şi în şcolile vedice, a apărut o doctrină secretă ce expunea modalitatea în care, printr-o metodă ce înlătură practica rituală a sacrificiului, ar putea fi obţinută eliberarea. Şcolile non-vedice au respins categoric metoda brahmanică a sacrificiului şi folclorul vedic. Unii învăţători au negat cu fermitate doctrina retribuirii faptelor (*karma*), alţii au declarat că nimic nu s-ar putea face pentru a obţine eliberarea. Alţii, precum jainiştii şi buddhiştii, susţineau că salvarea din lanţul reîncarnărilor ar putea fi obţinută prin adoptarea unui anumit mod de viaţă. Ambele aceste mişcări au fost ascetice, făcând din renunţarea la viaţa lumească o condiţie esenţială pentru eliberarea finală. Mai ales buddhismul a reprezentat un protest moral. Nu încape îndoială că geniului fondatorului său i se datorează faptul că acesta a fost capabil să moralizeze doctrina karmei. Acesta a făcut o distincţie clară între fapta conformă cu adevăratele principii etice şi fapta bazată pe credinţele moştenite referitoare la eficacitatea misterioasă a ritualului şi ceremoniilor magice.

Au existat mari mişcări în care practicarea unei vieţi ascetice a fost adoptată cu entuziasm, şi întotdeauna constatăm că acest nou ideal a oferit multă inspiraţie.[10] Practicile ascetice păreau să fie un minunat mijloc de obţinere a ţelului absolut. Pentru călugării creştini din Egipt, din secolul al III-lea, viaţa prezentă era o perioadă tranzitorie, fără nici o valoare comparativ cu gloria ce urma să vină curând. Sfântul Antonie, auzind în biserică cum apostolii au abandonat totul, şi-a vândut bunurile şi, ca răspuns dat ispititorului, a spus, „Nimic nu mă va despărţi de dragostea pentru Cristos.” Sfântul Pachomius a încercat în străfundurile deşertului să „trăiască viaţa celor celeşti prin iubirea virtuţii.” În chiar aceste cuvinte

putem vedea probabil cealaltă faţă a idealului, încercarea de a trăi mai mult decât o viaţă umană, conducând la rezultate ce s-au făcut văzute în mod repetat în istoria ascetismului. Ceea ce se dorea era un mod de viaţă care să călăuzească impulsurile entuziaste.

Nu este necesar ca noi să considerăm acum dacă viaţa ascetică ar trebui să fie instituită cât de cât ca o vocaţie. Este cert că există firi pentru care gândul unei alte lumi sau vieţi dincolo de simplele plăceri ale simţurilor este atât de strălucitor încât orice altceva cu excepţia urmăririi acestui ideal este lipsit de valoare şi zadarnic. Mişcările ascetice au reuşit atunci când au impulsionat indivizi la al căror ideal au apelat şi când a apărut un ghid care ştia cum să instituie un mod de viaţă înţelept, prin care astfel de firi puteau să-şi găsească realizarea.

Acesta este unul dintre motivele care explică marele succes şi îndelungata continuitate a buddhismului. Întemeietorul său a avut geniul de a crea un sistem funcţional, care nu era destinat tuturor, ci doar celor care realizau că există o viaţă mai înaltă decât „complacerea în pasiuni, josnicie, vulgaritate, obişnuit, absenţa nobleţei şi zădărnicie," şi care simţeau că aceasta nu poate fi obţinută sub limitările condiţiilor sociale ale vremii.[11] Era un sistem cu adevărat ascetic în regulile sale de celibat strict şi de restricţii privind alimentaţia, dar unul în care practicile de auto-mortificare erau descurajate. Ţelul era Nirvāṇa, o stare a individului descrisă ca beatitudine şi eliberare din ciclul renaşterii; iar antrenamentul necesar pentru a o obţine evita atât auto-mortificările cât şi complacerea în satisfacerea pasiunilor.

Doctrinele pozitive ale învăţăturii sunt numite cele Patru Adevăruri Nobile. (1) Adevărul despre existenţa suferinţei; (2) adevărul că suferinţa are o cauză, care este „setea" (*taṇhā*) sau dorinţa de a exista; (3) adevărul că această dorinţă poate fi

anihilată; (4) adevărul Nobilei Căi Octuple, ce constă din cele opt practici ale auto-instruirii, prin care pot fi realizate Adevărurile şi prin care poate fi dobândită o pace permanentă. Aceasta este Doctrina,[12] pe care toate şcolile au recunoscut-o ca fundamentală, şi, dacă ar fi putut fi ţinută în afara problemelor metafizice ascunse în referirile la sine şi lume, s-ar putea presupune că ar fi rămas în mod esenţial o religie, o doctrină predicând o cale a salvării individului, înlăturând din viaţa şi din mintea umană tot ceea ce părea să împiedice acest scop.

Însă, încă de la început, ea nu a fost niciodată un atât de simplu sistem agnostic, ce propovăduia pacea sufletească. Ea a moştenit şi a luat de-a gata multe dintre dogmele hinduse curente: credinţa în renaştere, karma şi teoriile cosmogonice. Trebuia să se apere împotriva sistemelor rivale, care îşi predicau propriile metode de salvare, şi să se justifice împotriva sistemului sacrificial al hinduismului acelor timpuri. Existau alţi reformatori, în special jainiştii, care urmau practici asemănătoare, dar adesea având la bază presupoziţii extrem de diferite. Ulterior, buddhismul avea să întâlnească argumentele metafizice ale şcolilor filozofice ortodoxe şi a fost constrâns să găsească argumente pentru a se auto-apăra. A sfârşit prin a deveni unul – sau mai degrabă mai mult decât unul – dintre cele mai dezvoltate sisteme filozofice ale gândirii indiene şi şi-a lăsat amprenta asupra filozofiilor încă existente ale Indiei.

Înainte de a putea întreba ce doctrină avea, şi mai ales care a fost forma sa iniţială, trebuie să realizăm faptul că buddhismul s-a divizat în secte înainte de a avea vreo consemnare scrisă. În sine, aceasta nu implică existenţa unor învăţături divergente în Scriptură. Este limpede că, pentru o lungă perioadă de timp, diferitele şcoli au apelat la aceeaşi Scriptură. Totuşi, faptul că aceasta a fost în

totalitate păstrată în formă memorată a condus inevitabil la divergenţe în Canon. Datorită includerii intenţionate a enunţurilor marilor discipoli sau a discursurilor atribuite lor, precum şi a oricăror altor pasaje ce puteau conţine vreo afirmaţie a lui Buddha, s-a creat deja posibilitatea extinderilor.[13] Însă cuvintele lui Buddha înglobau, de asemenea, regulile comunităţii care a fost întemeiată cu scopul de a practica noul mod de viaţă. A începe prin analiza Doctrinei fără a examina mai întâi comunitatea şi circumstanţele în care aceasta s-a născut ar duce, cel mai probabil, la rezultate arbitrare. Mişcarea a debutat nu cu un corp al doctrinei, ci cu constituirea unei comunităţi îngrădite de anumite reguli. Aceste reguli ale disciplinei au fost elaborate în prima diviziune a Scripturilor, Vinaya, iar ele nu numai că au rămas practic identice în cele mai multe dintre şcolile iniţiale, dar Vinaya, ca întreg, s-a păstrat într-o astfel de manieră încât părţile mai vechi şi cele mai târzii pot fi identificate cu uşurinţă. Putem, prin urmare, începe cel puţin cu ceea ce reprezintă unul dintre cele mai timpurii documente ale istoriei comunităţii buddhiste.

Vinaya, constituind prima parte a întreitei diviziuni a Scripturilor, constă în mod esenţial din regulile monastice, împreună cu comentarii. Este evident că de la început trebuie să fi existat regulamente disciplinare pentru membrii Ordinului, însă este de asemenea limpede că, printre regulile existente, aşa cum se găsesc în Vinaya, există adăugiri şi modificări. Unele reguli, deşi păstrate încă, au fost abrogate de noile condiţii, iar altele au fost adăugate datorită necesităţii considerării circumstanţelor speciale. Dar nucleul, datorită folosirii sale ca formular al mărturisirii, a fost păstrat separat într-o formă foarte timpurie. Această culegere este cunoscută drept *Pātimokkha*.[14]

Se făcea apel la Pātimokkha în ziua de post bilunară (*uposatha*), când era recitată la întâlnirea călugărilor ţinută în momentul lunii noi şi lunii pline.[15] Oldenberg susţine că în forma ei actuală, sau cel puţin în părţile sale esenţiale, aceasta coboară până în vremea lui Buddha sau a discipolilor săi.[16] Acest punct de vedere este întărit de faptul că, în prezent, suntem capabili să comparăm formulările, aşa cum se găsesc ele la mai multe şcoli, pāli şi sanscrite, şi astfel descoperim că există un acord esenţial între ele. Aranjamentul este cu exactitate acelaşi în toate, iar regulile sunt în cea cea mai mare parte în acord cu formularea şi numerotarea actuală.[17] Aceasta sugerează că, practic, avem acest text sub forma pe care a îmbrăcat-o înainte de apariţia oricărei secte.

Conform regulamentelor din Vinaya, ziua Uposatha (de lună nouă şi de lună plină) trebuie să fie proclamată oficial, anticipat, şi toţi călugării dintr-un anumit district trebuie să fie prezenţi, în afara cazului în care s-a obţinut o permisiunea clară pentru absenţă. Călugărul care prezidează începe recitarea Pātimokkha declarând:

> Venerabililor, îngăduiţi adunării să mă asculte. În această zi este Uposatha celei de-a cincisprezecea zi. Dacă pare momentul potrivit pentru Adunare, fie ca Adunarea să îndeplinească Uposatha şi să repete Pātimokkha. Cum este cu privire la preliminariile necesare pentru Adunare? Venerabililor, proclamaţi-vă puritatea (eliberarea de neputinţă). Voi repeta Pātimokkha. – Să ascultăm cu toţii şi să reflectăm asupra ei. – Cel care a săvârşit o greşeală trebuie să o mărturisească; dacă nu are nici o greşeală trebuie să păstreze tăcerea. Acum prin tăcerea voastră, venerabililor, voi ştiţi că sunteţi puri. Acum, întrucât există un

răspuns pentru fiecare întrebare, într-o întrunire precum aceasta, răspunsul este proclamat de trei ori. Acum, dacă un călugăr, atunci când este chemat de trei ori, îşi aminteşte o greşeală pe care a comis-o şi nu a mărturisit-o, este vinovat de minciună cu bună ştiinţă. Ei bine, o minciună cu bună ştiinţă, venerabililor, a fost declarată de către Domnul ca fiind un obstacol (în înaintarea pe cale). Prin urmare, un călugăr care îşi aminteşte că a săvârşit o greşeală şi doreşte să fie pur, trebuie să-şi mărturisească greşeala comisă, căci, dacă o mărturiseşte, îi va fi uşor (să înainteze pe cale).[18]

Introducerea, venerabililor, a fost repetată. Astfel, îi întreb pe venerabili, sunteţi puri în această privinţă? A doua oară întreb, sunteţi puri în această privinţă? A treia oară întreb, sunteţi puri în această privinţă? Venerabilii sunt puri în această privinţă, prin urmare ei tac. O înţeleg întocmai.

Apoi urmează recitarea regulilor, care sunt aranjate în şapte categorii, în conformitate cu gradul lor de importanţă. O a opta secţiune oferă regulile de urmat la întrunirile în care sunt judecate cazurile.

1. Cele patru reguli Pārajika, a căror încălcare implică expulzarea permanentă.[19]

1. Relaţiile sexuale de orice fel sunt interzise.
2. A lua ceea ce nu este dat este interzis.
3. „Un călugăr care ia în cunoştinţă de cauză viaţa unei fiinţe umane sau îndeamnă o persoană înarmată împotriva cuiva, sau prin vorbe de preamărire a morţii va incita la sinucidere, spunând ‚hei, omule! Ce este

> această viaţă rea, nenorocită pentru tine?' – acela este pārajika şi nu aparţine comunităţii."
> 4. „Un călugăr care, deşi este lipsit înalta cunoaştere a calităţilor supraumane, va proclama despre sine că are certitudinea că a ajuns la cunoaşterea şi la înţelegerea desăvârşită, iar apoi, cu altă ocazie, indiferent că este îmboldit sau nu, dorind să fie purificat de această minciună, spune, fără a avea această certitudine, prieteni, am spus că o am, vorbind zadarnic şi neadevărat', este pārajika şi nu mai aparţine comunităţii, în afara situaţiei în care ceea ce a făcut el a fost din exagerată încredere în sine."

A treia şi a patra regulă ilustrează două aspecte ale doctrinei. Sinuciderea este condamnată necondiţionat. Pe baza teoriei buddhiste şi a celor indiene, în general, aceasta nu poate conduce la altceva decât la o altă viaţă, împovărată de consecinţele karmei anterioare a individului. Însă învăţaţii buddhişti par să fi ridicat întrebarea cu privire la ce se întâmplă în cazul unei persoane care, prin obţinerea stadiului de arhat, a scăpat din lanţul naşterii şi morţii, şi pentru care nu mai există renaştere. Ce-ar fi dacă în acel moment al salvării persoana în cauză se sinucide? Se pare că nu a fost niciodată mai mult decât o chestiune academică, însă problema este ilustrată de mai multe povestiri despre călugări care se spune că au urmat această cale pentru a se salva de căderea din stadiul de arhat. Acestea sunt discutate mai jos.

A patru chestiune vorbeşte despre însuşirile supraumane (*uttarimanussa*).[20] Ele sunt supraumane numai în sensul că nu aparţin omului obişnuit, ci trebuie dobândite printr-un antrenament îndelungat, fiind puterile obţinute prin intermediul practicilor mistice ale concentrării (*samādhi*), practici cunoscute drept yoga. Aceste

realizări sunt în primul rând stări ale minţii, la care călugărul se ridică gradual, astfel încât, treptat, el ajunge să fie eliberat de contactul cu lumea transformării. Dar, de asemenea, ele determină puteri fizice supranormale (levitaţie, puterea de a proiecta imaginea cuiva la distanţă, clarviziune etc.), puteri care au fost deja promovate de adepţi pre-buddhişti. Menţionarea lor aici este importantă întrucât reprezintă o dovadă timpurie în favoarea opiniei că yoga este o parte esenţială a doctrinei străvechi, după cum s-a văzut din tripla divizare a practicii discipolului în moralitate, concentrare şi cunoaştere deplină.

2. *Cele treisprezece reguli Sanghādisesa*. Încălcările implică o perioadă de penitenţă şi repunerea în drepturi de către Comunitate.

> Cinci dintre acestea se ocupă cu încălcări sexuale minore, precum atingerea unei femei sau adresarea de cuvinte imorale acesteia. Două se referă la construirea de către călugăr a unei locuinţe, două la aducerea de false acuzaţii împotriva călugărilor, două la provocarea de disensiuni în cadrul Ordinului şi luarea părţii în dispute, iar două la cazuri de insubordonare, cea a unui călugăr care devine injurios atunci când este admonestat şi cea a cuiva care, pentru conduita sa rea, a fost sfătuit să părăsească aşezarea unde îşi cerşeşte pomenile şi care refuză să facă acest lucru.

Aceste cazuri sunt discutate într-o adunare oficială a Ordinului, iar sentinţa este descrisă astfel:

> Dacă călugărul se face vinovat de una sau de alta dintre aceste încălcări, pe care o tăinuieşte timp de mai multe zile, atunci, timp de tot atâtea zile, chiar împotriva voinţei sale, el este silit să locuiască separat. După ce călugărul a trecut de această perioadă probatorie (*parivāsa*), el trebuie, timp de încă alte şase nopţi, să treacă prin practica *mānatta*[21] faţă de (ceilalţi) călugări. Când perioada sa de *mānatta* s-a încheiat, călugărul trebuie reintegrat într-un loc în care Comunitatea de călugări este de cel puţin douăzeci de membri. Dacă el ar fi integrat de către o Comunitate având cu unul mai puţin decât douăzeci, el nu ar fi reintegrat, iar acei călugări ar fi demni de ocară. Aceasta este rezolvarea corectă a problemei.

Două dintre aceste reguli (6 şi 7) pun în lumină cele mai timpurii locuinţe ale călugărilor. Fiecare călugăr trăia în propria colibă (*kuṭi*). Dacă nu avea un donator, el cerşea materialele pentru construcţia acesteia; trebuia să o facă în conformitate cu anumite dimensiuni şi să o plaseze într-un loc în care nu exista probabilitatea de a aduce vătămare (fiinţelor vii) şi cu un spaţiu deschis în jurul ei. Ceilalţi călugări trebuiau să vină şi să-şi dea aprobarea. În mod asemănător, dacă construia o reşedinţă mare (*vihāra*), oferită lui de către un donator[22] şi destinată folosinţei proprii, călugării trebuiau, de asemenea, să-şi dea aprobarea.

3. Cele două reguli *aniyata*, privind cazurile nedeterminate, în care călugărul putea fi pus sub acuzaţie sub una sau alta dintre regulile existente.

> Acestea sunt (1) dacă un călugăr stă împreună cu o femeie într-un loc izolat, şi (2) dacă stă împreună cu o femeie într-un loc care nu este

izolat, dar potrivit pentru a-i adresa cuvinte imorale. În primul caz, o femeie laică cu un cuvânt demn de încredere putea să-l acuze de o încălcare pārajika, sanghādisesa sau pācittiya. În al doilea caz, ea putea să-l acuze de o încălcare sanghādisesa sau pācittiya.

4. *Cele treizeci de reguli nissaggiya pācittiya*. Încălcări care necesită ispăşire[23] şi implică confiscare. Deşi călugărul nu trebuia să deţină posesiuni, existau patru obiecte (rechizite) ce erau considerate indispensabile, un set de trei robe, bol, pat şi leacuri,[24] însă regulile au fost făcute pentru a împiedica dobândirea posesiei absolute asupra lor. În teorie, acestea trebuiau să aparţină Ordinului, iar întrucât călugărul putea să le primească ca pomeni, regulile erau necesare pentru a-l împiedica să-şi însuşească o mulţime din acestea.

1. *Zece reguli privind robele*.Acestea se referă la durata de timp în cursul căreia o robă în plus putea fi păstrată, la repararea şi schimbul de robe şi la primirea lor ca pomeni. El nu putea să ceară unei persoane laice o robă decât dacă şi-o pierduse pe a sa proprie, nici nu putea sugera felul celei pe care voia s-o primească.

2. *Zece reguli privind materialul pentru pături şi folosirea banilor*. Materialul din care era făcută pătura era prescris, iar aceasta trebuia folosită timp de şase ani. Călugărul putea accepta material pentru ea sub anumite condiţii. Aur şi argint nu trebuia acceptat sau folosit în tranzacţii, iar cumpărarea şi vânzarea erau interzise.

3. *Zece reguli privind bolul, medicamentele şi robele*.

> Un călugăr nu putea păstra un bol suplimentar mai mult de zece zile, nici să-şi schimbe propriul bol dacă era ciobit în mai puţin de cinci locuri. Medicamentele (ghee, unt, ulei, miere, zahăr brut) nu puteau fi stocate mai mult de şapte zile. Există reguli speciale pentru robe în sezonul ploios şi pentru ţeserea lor. Nimic menit să fie dat Ordinului nu trebuia cerut de către călugăr spre folosul propriu.

5. *Nouăzeci şi două de reguli P#cittiya*. Încălcările săvârşite necesitau ispăşire.

Acest variat set de reguli cuprinde în principal regulamente destinate relaţiilor armonioase dintre călugări şi pentru evitarea abuzurilor care conduc la extravaganţă în îmbrăcăminte şi alimentaţie sau referitoare la orice l-ar putea distrage pe călugăr de la străduinţa sa pentru realizarea Adevărurilor. Apar aici unele dintre cele mai caracteristice reguli. Ele nu au nici o ordine sistematică, dar pot fi grupate după cum urmează:

> Reguli morale, precum minciuna, limbajul abuziv, calomnia, subterfugii iritante, conduita lipsită de respect, stârnirea unui comportament determinat de rea-voinţă, reînvierea unui conflict rezolvat, tăinuirea unei încălcări grave a unui călugăr, hirotonirea unei persoane sub vârsta de douăzeci de ani, conduita dezordonată la dezbaterile ordinului, sugerarea unor probleme de conştiinţă unui călugăr coleg, trasul cu urechea în cursul unei dispute, a vorbi unei persoane nehirotonite despre propriile puteri supranaturale sau destăinuirea către aceasta a unei încălcări grave.

Reguli pentru conduita faţă de femei. Zece reguli rânduiau relaţiile călugărilor cu călugăriţele, în special îndatorirea oficială de a le da acestora îndemnuri, restricţii de a face daruri unei călugăriţe sau de a-i face servicii dacă aceasta nu este rudă.
Conduita în vihāra, reguli privind somnul, folosirea mobilierului, jignirea unui călugăr mai vechi din Ordin, alungarea altuia dintr-un loc comun de locuire sau lovirea şi ameninţarea lui.
Regulile privind hrana, mâncatul într-un moment nepotrivit, consumarea unui aliment care a fost prohibit, mersul în număr mare pentru a primi mâncare, a începe iarăşi să mănânci după ce ai isprăvit odată, a cere medicamente atunci când nu eşti bolnav, a consuma băuturi tari. Un călugăr nu trebuie să ceară altuia să meargă cu el după pomeni, iar apoi să refuze să meargă; nici nu trebuie ca el să dea cu propriile mâini hrană anumitor categorii de eretici.
El nu trebuie să călătorească, prin tocmire, împreună cu o caravană de tâlhari sau împreună cu o femeie, sau să calce pragul unui rege fără a fi anunţat, sau să meargă să vadă o oştire aflată în marş sau aşezată pentru bătălie; dacă intră într-o aşezare, el trebuie cât mai curând să informeze un călugăr dacă există vreunul acolo.
El nu trebuia să facă o persoană nehirotonită să recite Doctrina cuvânt cu cuvânt, sau să predice mai mult decât cinci sau şase cuvinte faţă de o femeie fără ca un bărbat să fie prezent, sau să hirotonească o persoană sub douăzeci de ani.
El nu trebuie să ia viaţa nici unei fiinţe vii, sau să bea apă cu fiinţe vii în ea, sau să stropească cu o astfel de apă iarba sau pământul, să sape sau să facă să se sape

pământul; nu trebuie să aprindă un foc pentru a se încălzi sau să se îmbăieze mai des decât la o jumătate de lună cu excepţia sezoanelor potrivite.
Există numeroase reguli pentru folosirea rechizitelor, paturilor, scaunelor, cutiilor pentru ace de cusut, etc. O robă nouă trebuie marcată cu albastru sau negru (pentru a o deosebi). Mărimea robelor şi a păturilor este prescrisă.

Mai multe reguli din această secţiune arată o viaţă comunitară mai dezvoltată decât cea sugerată de regulile Sanghādisesa, iar întreaga secţiune a fost probabil compilată sau ordonată într-o perioadă mai târzie decât regulile anterioare. Pe lângă colibele simple ca locuinţe pentru călugări, găsim mănăstiri (*vihāra*) aparţinând Ordinului. Există, de asemenea, mobilier comun al Ordinului, paturi, scaune etc. şi locuri de dormit comune, iar printre rechizite o cutie de ace de cusut, care nu trebuie să fie din os, fildeş sau corn de animal.

6. *Patru reguli Pāṭidesaniya*. Greşeli care trebuie mărturisite.

1. Un călugăr nu trebuie să accepte şi să mănânce hrană de la o călugăriţă care se află la cerşit, dacă aceasta nu-i este înrudită.
2. Dacă călugării sunt invitaţi la masă (de către un laic) şi o călugăriţă se ridică dând ordine asupra servirii hranei, călugării trebuie să o mustre şi să-i spună „stai deoparte, soră, în timp ce călugării îşi iau masa.” Dacă nu o fac, ei trebuie să-şi mărturisească greşeala.
3. Dacă un călugăr (fără a fi bolnav şi fără a fi invitat) acceptă hrană de la o familie

credincioasă, care este prea săracă pentru a da pomeni şi care a fost „pusă sub disciplină”[25] de către Ordin, el trebuie să-şi mărturisească greşeala.

4. Un călugăr care trăieşte în junglă nu trebuie să permită să i se aducă hrană fără a-şi avertiza donatorii (că locul este primejdios), decât dacă este bolnav.

7. *Şaptezeci şi cinci de reguli Sekhiya*. Reguli ale instruirii.

Acestea sunt, în principal, reguli de conduită pentru viaţa zilnică a unui călugăr. Şase sau şapte se referă la a fi îmbrăcat adecvat, altele la conduita decentă şi modestă în timpul rondului pentru pomeni şi la anumite acte care necesită modestie.

Douăzeci sunt reguli de comportament la masă. Zece reguli prescriu condiţiile pentru predicarea Doctrinei laicilor. Toate regulile sunt date la persoana întâi, într-o formă convenabilă pentru a fi recitată. „Cu ochi plecaţi, voi merge printre case. Aceasta este o instruire ce trebuie respectată (8).” „Fiind atent la bolul meu îmi voi mânca pomenile. Aceasta este o instruire ce trebuie respectată (61).” Urmează reguli asemănătoare care interzic predicarea faţă de o persoană cu umbrelă de soare, o măciucă sau o sabie în mână, purtând sandale, şezând culcată într-un pat, avându-şi capul învelit sau mergând în frunte, etc. Diferenţele faţă de regulile sanscrite sunt cele mai mari în ceea ce priveşte această secţiune, însă ele sunt adesea mai curând aparente decât reale. La regula de a nu predica Dharma cuiva care se află într-o trăsură regulile sanscrite adaugă că nu trebuie predicat cuiva aflat călare pe un elefant sau pe cal.

8. *Şapte reguli Adhikaraṇa-samatha*.

Acestea constituie, pur şi simplu, o clasificare a diferitelor moduri de urmat în cazuri ce cad sub incidenţa regulilor de mai sus.

> (1) Atunci când acuzatul sau persoanele care iau parte la o dispută sunt de faţă, în care caz (2) acuzatul poate pretinde că este nevinovat, sau (3) că e posibil să-şi fi ieşit din fire, sau (4) îşi mărturiseşte vina. (5) Dezbaterile trebuie să întrunească o majoritate a adunării. (6) Acuzatul poate fi îndărătnic. (7) Procedura numită „acoperirea cu iarbă" poate fi urmată atunci când participanţii la dispută sunt de acord să renunţe reciproc la acuzaţii şi să facă pace.

Pātimokkha dă reguli de viaţă pentru călugăr, nu pentru omul care are libertatea de a adopta orice formă de viaţă socială. Pentru călugăr, unele dintre aceste activităţi sunt în întregime oprite, nu pe temeiul că sunt păcătoase prin ele însele, ci pentru că acestea constituie un obstacol în realizarea idealului spre care el ţinteşte – cunoaşterea Adevărurilor. Ele devin păcate pentru oricine a renunţat în mod deliberat la ele întrucât sunt în conflict cu Nobila Cale Octuplă.

Pe lângă aceste reguli menite pentru viaţa zilnică a călugărului, pot fi găsite şi altele necesare pentru organizarea Ordinului. Acestea, de asemenea, trebuie să fi existat, în esenţa lor, încă de la început. Ele sunt conţinute în a doua parte din Vinaya, cunoscută drept *Khandhaka*, iar în pāli sunt divizate în două serii (*Mahāvagga*, *Cullavagga*). Ele oferă reguli pentru admiterea în Ordin, regulamente pentru Uposatha (această parte conţine introducerea la Pātimokkha, citată mai sus), reguli pentru realizarea Recluziunii (*vassa*), ceremonia de la sfârşitul Recluziunii (*pavāraṇā*),

reguli referitoare la purtarea încălţărilor, la medicamente, hrană şi robe, îndeplinirea procedurilor legale şi rezolvarea conflictelor, după cum se specifică în ultima parte a Pātimokkha, şi reguli pentru viaţa zilnică a călugărilor şi novicilor.

Deşi este limpede că trebuie să fi existat astfel de reguli încă de la început, nu putem separa nucleul cu aceeaşi certitudine ca în cazul Pātimokkha. Cu toate acestea, găsim clasificarea regulilor mūla-sarvāstivādinilor[26] în acea mai mare parte în aceeaşi ordine şi cu titluri asemănătoare, arătând că aranjamentul general coboară înapoi în timp, la fel ca în cazul Pātimokkha-i, până la o dată dinaintea apariţiei unor secte distincte.

Diferitele recenzii încă existente ale Vinaya sunt toate de acord asupra păstrării cu totul distincte a nucleului de reguli care formează Pātimokkha. Noi reguli trebuiau adăugate pentru a întâmpina noi circumstanţe, iar interpretări speciale au fost adoptate pentru a întâmpina situaţii excepţionale, aşa cum apar în orice sistem de principii. Dar regulile adăugate şi noile încălcări nu au fost încorporate împreună cu cele vechi. Vechea listă cu denumirile speciale ale încălcărilor a rămas, iar regulile pentru greşeli adiţionale, deşi atribuită încă lui Buddha, au fost descrise prin denumiri noi. În şcolile Theravāda şi Sarvāstivāda acest corpus de lege ecleziastică a rămas fără vreo schimbare remarcabilă timp de secole, şi a fost preluat chiar şi de către Mahāyāna, mişcare care în privinţa doctrinei a produs o anumită revoluţie.

Vinaya descrie comunitatea monastică ca fiind împărţită în hotare (*sīmā*). Fiecare hotar sau parohie trebuia să aibă o mărime convenabilă, astfel încât toţi membrii care trăiau în interiorul acesteia că poată participa la întrunirea Uposatha. Între limitele acestui hotar, fiecare comunitate (*sangha*) era autonomă. Nu exista ierarhie, dar senioritatea era recunoscută după numărul de ani de la hirotonire. Nu exista nici o autoritate

centrală, care să verifice tendinţele de schimbare sau de dezvoltare în direcţii noi. Este posibil, spune Oldenberg, ca în perioada imediată morţii lui Buddha autoritatea personală a discipolilor care fuseseră în apropierea Maestrului să fi avut capacitatea de a reprima orice schismă serioasă; însă o stare de lucruri bazată pe influenţa personală, nu pe structura sigură a instituţiilor, poartă în ea însăşi germenul disoluţiei. În replică, s-ar putea susţine că un sistem legal, căutând să-şi impună autoritatea peste o arie întinsă, ar fi fost tocmai lucrul care ar fi produs reacţie violenţă şi opoziţie. Ce constatăm, în realitate, pentru o lungă perioadă de timp, nu este disoluţia ci dezvoltarea treptată. Au apărut şcoli, însă despre originea lor avem puţine cunoştinţe, iar cele care au supravieţuit sunt cele în care găsim liniile dezvoltării gândirii buddhiste.

Există o listă de treisprezece practici ascetice (*dhutaṅga*), care arată că au existat diferenţe de opinie cu privire la măsura în care ar trebui practicate austerităţile. Acestea sunt (1) purtarea veşmintelor primite pomană, (2) purtarea a doar trei robe, (3) asigurarea hranei exclusiv din cerşit, (4) cerşitul direct din casă-n casă, (5) consumul de hrană doar într-un singur loc, (6) mâncatul dintr-un singur vas, (7) refuzul hranei oferite după momentul potrivit, (8) viaţa în pădure, (9) viaţa la umbra unui arbore, (10) viaţa în aer liber, (11) viaţa într-un cimitir, (12) ocuparea oricărui loc care este oferit, (13) dormitul în postură aşezată. În ansamblul lor, aceste practici nu par să fie foarte vechi, întrucât nu sunt menţionate în Vinaya propriu-zisă.[27]

Vinaya are totuşi o listă de patru „fundamente” (*nissaya*), care trebuie predate discipolului după hirotonisire, cu statutul de reguli stricte, deşi erau permise şi scutiri de la acestea: (1) a trăi numai din resturi de mâncare (corespunzătoare celei de-a treia dhutaṅga), (2) purtarea de veşminte primite

pomană, (2) dormitul la umbra unui arbore, (4) folosirea ca medicament doar a urinei descompuse. Aceste reguli continuă să fie impuse călugărilor la serviciul de ordinare, iar practici mai puţin severe sunt permise ca „suplimente” (*atireka*).[28] Unele dintre acestea vor reapare şi într-un alt context.

În regulile Vinaya cu privire la schismă este relatată povestea schismei iniţiate de Devadatta, vărul lui Buddha.[29] Spre sfârşitul vieţii lui Buddha, acesta ţintea să devină conducător, dar, fiind respins, a propus ca cinci reguli să devină obligatorii: (1) Călugării să locuiască toată viaţa în pădure, (2) aceştia să trăiască numai din pomenile pe care le cerşesc, (3) să poarte doar veşminte primite pomană, (4) să locuiască la umbra unui arbore, (5) să nu mănânce peşte sau carne. Primele patru sunt printre practicile dhutaṅga. Se spune că Buddha a refuzat să le facă obligatorii, dar a arătat că toate trei erau admisibile, cu excepţia dormitului la umbra unui arbore pe timpul sezonului ploios.

Se spune că schisma a fost curând suprimată şi că, după aceea, nu s-a mai auzit nimic despre ea. Totuşi, călătorul chinez, Fa Hien, scriind în secolul al V-lea e.n., menţionează existenţa unei ramuri care îl urma pe Devadatta. S-a presupus că aceasta dovedeşte continuitatea existenţei adepţilor lui Devadatta în deplină obscuritate, timp de o mie de ani. Tot ce aflăm de aici este că a existat pe atunci o ramură ce urma regulile lui Devadatta. Unele şcoli par să fi tratat amintirea lui mai favorabil decât au făcut-o theravādinii, căci *Sūtra Lotusului* (cap. al XI-lea) spune că acesta a devenit un Buddha şi că l-a ajutat pe Buddha, în existenţa sa anterioară, să obţină Perfecţiunile, punând doar în aparenţă obstacole în calea obţinerii lor, fapt care a făcut ca Perfecţiunile să dobândească şi mai multă grandoare.

Diferenţele dintre şcolile ulterioare ţin în mică măsură de disciplină, dar o interesantă abordare a utilizării banilor apare într-o Avadāna (*Damamūka*, Nr. 8). Un copil s-a născut cu două monede din aur în palme. Ori de câte ori deschidea mâinile, monedele din aur apăreau. La vremea cuvenită, acesta a intrat în Ordin, iar când a trebuit să ceară permisiunea călugărilor, el s-a prosternat la pământ, punându-şi mâinile pe pământ. Când le-a ridicat au rămas acolo două monede. Aceasta s-a întâmplat deoarece în vremea lui Buddha Kanakamuni el fusese un tăietor de lemne sărac, şi, văzând un mare ospăţ dat călugărilor, le-a oferit acestora două monede pe care le câştigase. A fost recompensa lui să se nască întotdeauna bogat după aceea, deoarece din puţinul său a dat mai mult decât toţi ceilalţi.

Problema consumării cărnii a condus, de asemenea, la diferenţe în practică. Există o regulă Vinaya (*Mahāv*., vi, 23) care interzice consumul cărnii de elefant, cal, câine şi de alte câteva feluri. Desigur, felurile folosite în mod curent nu sunt interzise, iar puţin mai departe (vi, 31) există o poveste despre Buddha acceptând carne de la un conducător jainist. El se justifică pe temeiul că boul fusese deja ucis, şi nu tăiat în mod special pentru el. Aceasta a fost ocazia promulgării regulii că „nimeni nu va consuma cu bună ştiinţă carne menită anume (destinatarului). Prescriu că peştele şi carnea sunt pure în trei împrejurări; atunci când nu s-a văzut, auzit sau suspectat (că au fost menite destinatarului).” Cuvântul *macchamaṃsa* înseamnă în mod natural „peşte şi carne,” deşi a fost tradus şi simplu, ca „peşte”; totuşi, întregul context arată că este permis consumul cărnii. O poveste asemănătoare este spusă în *Majjhima* (i, 368), unde aceleaşi trei restricţii sunt menţionate referitor doar la carne.

Astfel a rămas regula, iar Hiuen Tsiang ne spune cum, în călătoriile sale, a întâlnit comunităţi ce

„consumau doar trei alimente pure," însă, în cea ce-l priveşte, a refuzat să le accepte.[30] În Mahāyāna a apărut un obicei al abţinerii de la orice fel de carne, probabil datorită rivalităţiii cu regulile mai stricte ale altor secte. Acest motiv este destul de limpede în *Lankāvatāra-sūtra*,[31] care dedică un întreg capitol consumului de carne. Se arată că până şi adepţii sistemelor eretice o interzic, iar adepţii învăţăturii lui Buddha trebuie să evite să cadă victimă oprobriului. Însă, totodată, textul oferă şi câteva argumente importante împotriva aceseti practici, cum că se poate întâmpla ca un om care consumă carne să îşi mănânce o rudă foarte apropiată, că această practică nu este bună pentru sănătate şi, mai presus de orice, că, prin aceasta, se produce suferinţă fiinţelor vii. Cele trei situaţii permise, din Vinaya, sunt în mod expres condamnate.

Regulile pentru novici (sāmaṇera) sunt conţinute în cele zece reguli ale instruirii:[32]

(1) Abţinerea de la uciderea fiinţelor vii;
(2) de la a lua ceea ce nu este dat;
(3) de la necastitate (de la desfrâu);
(4) de la minciună;
(5) de la băuturi alcoolice;
(6) de la mâncatul în momente nepotrivite;
(7) de la a asista la spectacole, dansuri, cântece şi muzică;
(8) de la folosirea de ghirlande, parfumuri şi unguente;
(9) de la folosirea paturilor înalte sau mari;
(10) de la primirea de aur şi argint.

Primele cinci alcătuiesc regulile pentru laici, la care sunt adăugate următoarele trei pentru o perioadă de post (*upavāsa*), adică în zilele Uposatha.

Întrebarea dacă un laic poate obţine starea de arhat a suscitat multe dezbateri. Întrebarea nu este pusă în mod adecvat, deoarece adevărata problemă este dacă el poate practica antrenamentul necesar trăind o viaţă de familie. Dacă poate şi o face, atunci el devine un arhat, dar, în acelaşi timp, el încetează să mai fie un laic. Întrebarea pare să fi apărut datorită existenţei anumitor legende ce vorbeau despre laici care obţinuseră dintr-o dată cunoaşterea desăvârşită. Dacă un astfel de om a rupt toate lanţurile, el s-a eliberat pe sine de tot ceea ce îl leagă de o viaţă de plăceri. Însă, unele şcoli susţin că starea de arhat ar putea fi atinsă chiar şi în vreme ce s-ar bucura de astfel de plăceri (*kāmabhogin*). Acest punct de vedere este tratat de către *Kathāvatthu* (iv, 1) ca fiind o erezie.[33]

9 Cf. CH1., i, 106.

10 Termenul ascetism este ambiguu. El poate însemna auto-mortificare, practica prin care un devot îşi provoacă durere sieşi, sau poate însemna doar retragerea atenţiei de la una sau de la toate plăcerile simţurilor. Împotriva celei dintâi accepţiuni buddhismul a protestat clar, deşi nu a eradicat cu totul ascetismul din disciplină şi din practicile discipolilor săi, aşa cum nu a distrus credinţa în dobândirea de puteri miraculoase prin astfel de mijloace.

11 Trebuie observat că acesta nu diferă de ascetismul creştin în învăţătura căruia viaţa ascetică este singura cale de obţinere a mântuirii. Nici chiar în creştinismul medieval nu există în mod necesar un conflict între cele două finalităţi, fericirea temporală şi beatitudinea vieţii eterne.

12 Doctrina este aici *dhamma* sau *dharma*. În utilizarea pre-buddhistă dharma este concepută ca un curs prescris al acţiunii, pentru toate lucrurile din natură care pot urma un proces natural sau normal. Ca atare, dharma poate fi tradus ca „lege.” Aplicată acţiunii umane, dharma a fost mult mai vastă decât moralitatea, deoarece includea tot ritualul şi era, practic, totuna cu religia. Dharma lui Buddha consta din predicarea adevăratei doctrine (*saddharma*) referitoare la credinţele şi acţiunile omului, iar aceasta există în cuvântul lui Buddha, Doctrina. O altă utilizare a cuvântului este cu

sensul de lucru sau obiect, mai ales de obiect al minţii, gânduri sau idei. Vezi Cap. XII.

13 Buddhaghosa spune că dintre cele 84.000 de secţiuni (*khandha*) ale cuvântului lui Buddha, 2.000 aparţin călugărilor. *Vin. com.*, i, 29.

14 În sanscrită *prātimokṣa*. Ca formă este un adjectiv format din *pātimokkha* „legătură", din *pati-muc-* „a fixa sau a lega de (ca pavăză)," şi astfel ar trebui să însemne „ceea ce leagă, ceea ce este obligatoriu." Acest lucru, totuşi, nu este recunoscut de către autorităţile Pāli străvechi. Buddhaghosa îl derivă din *muc-* în sensul eliberării de pedepsele infernului şi de alte renaşteri dureroase, *Vism*., 16. Cea mai veche explicaţie buddhistă din *Vin*., i, 103 (*Vin. Texts*, i, 263) este pur fantezistă. Este probabil ca termenul, împreună cu ceremonia Uposatha însăşi, să fi fost împrumutate de la alte secte, şi, asemeni altor termeni obscuri din acest text, nu era clar buddhiştilor înşişi. De asemenea, ortografia termenului *pātimokkha* sugerează acest lucru; *pātimokkha* (cu *T* cerebral), spune Childers, este incontestabil o eroare burmeză. Cf. S. Lévi, „Observations sur une langue précanonique du Bouddhisme," JA., 1912, ii, p. 495. Există de asemenea o Pātimokkha pentru călugăriţe, modelată pe baza regulilor pentru călugări. Potrivit tradiţiei buddhiste, un Ordin al călugăriţelor a fost întemeiat în timpul vieţii lui Buddha, şi, deşi acest lucru este probabil, legendele despre întemeierea lui nu prea suportă investigaţie istorică.

15 Termenul *uposatha* corespunde termenului sanscrit *upavasattha*, termen al brahmanismului, care era denumirea pentru ziua dinaintea sacrificiului somei; fără îndoială, din acest termen a fost derivat termenul buddhist. Sarvāstivādinii foloseau termenul *poshadha*, care era fără îndoială forma din dialectul lor, înainte de traducerea Canonului lor în sanscrită.

16 *Vin. Texts*, vol. I, p. xi.

17 Analiza ce urmează asupra Pātimokkha se bazează pe textul pāli (editat de Minaev, St. Petersburg, 1869), ediţia sanscrită a sarvāstivādinilor, publicată de Finot, *JA*., i, 1918, pp. 465 şi următoarele, şi cea a Mūla-sarvāstivādinilor din *Mvyut*, 256 şi următoarele.

18 „În teorie toate păcatele trebuie mărturisite la recitalul din cadrul Prātimokśa, dar, întrucât ceremonia are loc doar de două ori pe lună şi deoarece o mărturisire imediată este necesară, se consideră că este suficient ca păcătosul să îşi facă mărturisirea în faţa unui frate

mai vârstnic. Cel puţin aceasta este practica din zilele noastre, în Ceylon şi Burma." Kern, *Man*, 87.

19 Buddhaghosa interpretează *pārajika* ca „a fi înfrânt," iar Mūlasarvāstivādinii par să facă la fel (*Mvyut*, 278, 9), însă cele mai timpurii comentarii la Vinaya nu dau nici o sugestie referitor la acest sens. Termenul a fost probabil adoptat de la o sectă deja existentă. S. Lévi (loc. cit.) a făcut probabil ca acest cuvânt să fie acelaşi cu jainistul *pāramciya*, în sensul de a fi (permanent) exclus.

20 În *Vin*. I, 97, ele sunt menţionate ca transe, eliberări, concentrare, realizări, Calea sau fructul Căii. Vezi Cap. IV.

21 Skt. *mānatva* şi *mānāpya*; pe baza acestui pasaj din *Vin*. Buddhaghosa (iii, 629) explică *bhikkumānatta* ca *bhikkhūnaṃ mānanabhāva*, acordarea unui anumit fel de respect celorlalţi călugări. Probabil că acest lucru însemna că vinovatul rămânea într-o stare specială de subordonare, însă originea termenului rămâne obscură.

22 *Sassāmikam*; "ayant un donateur" (Huber); nu ca în *Vin. Texts*, i, 9, „a aparţine, de asemenea, altora."

23 Această traducere depinde de derivarea termenului *pācittiya* din sanscritul *pryaścittika*, dar nu este termenul utilizat în versiunile sanscrite ale Pātimokkha, unde apare *pātayantika* şi *pāyantika*. Este un alt exemplu al faptului să documentul este atât de vechi, încât buddhiştii mai târzii nu erau siguri de termenii originali. Cf. S. Lévi, loc. cit.

24 A existat o divizare ulterioară a lucrurilor necesarelor cuprinzând opt obiecte: trei robe, bol, brici, ac, centură şi strecurătoare pentru apă. Patul şi leacurile nu apar în ea, probabil deoarece odată cu instituirea marilor mănăstiri, acestea le erau asigurate călugărilor.

25 *Sekhasammata*. Termenul este interpretat ca mai sus în *Vin*., iv, 178. Intenţia era de a nu lăsa ca oferirea de pomeni să devină o povară laicilor care doreau să le ofere, însă erau prea săraci pentru a o face.

26 *Mvyut*., 276. L Finot, „Fragment du Saptadharmaka," *JA*., 1913, ii, p. 550. În ianuarie 1874, J.F. Dickson era prezent la o recitare a Pātimokkha în Ceylon. Vezi descrierea lui asupra ceremoniei însoţită de text şi traducere în *JRAS*., 1876. El a dat, de asemenea, o descriere a slujbei de hirotonire (*upasampadā*) la care a fost martor în mai, 1875, împreună cu textul pāli şi traducerea. (*The Upasampada-kammavācā*, Veneţia, 1875). Forma sarvāstivādină a fost tradusă din chineză de către Huber în ediţia lui Finot, iar cea a

Dharmagupta-şilor de către Beal, în *A Catena of Buddhist Scriptures*, Londra, 1871.

27 Ele apar în suplimentul *Parivāra*, I'*in., v, 193*. Buddhaghosa le discută în totalitate, *Vism.*, 59. În lucrările sarvāstivādine ele sunt numite dhūtaguṇa. *Mvyut*., 49, şi *Dhs*., 63, are o listă de douăsprezece. Ele omit (4) şi (6) şi adaugă *nāmatika*, purtarea unui anumit fel de îmbrăcăminte. *Dhuta* înseamnă „cel care s-a debarasat" de legături sau de vicii; practicile separate sunt *aṅga* „elemente", sau *guṇa* „însuşiri."

28 *Vin.,* I, 58.

29 *Vin.,* ii, 196.

30 *Life* (Beal), p. 38; cf. T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, i, 53.

31 Vezi *Lankāvatāra-sūtra*, trad. rom. de Radu-Claudiu Canahai, Ed. Herald, Bucureşti, 2010 - n.t.

32 *Khuddakapāṭha*, 2; Vin., I, 83; cf. *Abhk*., iv, 69.

33 Vezi literatura citată de către Vallée Poussin în *Abhk*., iv, 29; B.C. Law, Nirvāṇa and Buddhist laymen," *Annuals of the Bhandarkar Or. Research Inst.*, 1933, p. 80.

Capitolul III
CONCILIILE BUDDHISTE: ŞCOLILE TIMPURII

PRIMUL CONCILIU

Problemele legate de evenimentele primelor trei secole de buddhism sunt legate de două aspecte principale: consemnările primelor trei Concilii şi lista celor şaptesprezece şcoli sau secte care au început să apară în al doilea secol după moartea lui Buddha. Consemnările nu pretind a fi relatări istorice. Ele sunt legende pline de miracole surprinzătoare şi de anacronisme. Chiar şi atunci când miracolele sunt date la o parte, constatăm că şcoli diferite nu cad de acord cu privire la cele mai importante evenimente.

Toate şcolile susţin că a existat un Conciliu (*Sangīti*, lit. „cântat/recitat împreună") ţinut la Rājagaha, imediat după moartea lui Buddha. Conform celor mai vechi relatări (cea a theravādinilor)[34], venerabilul Kassapa a convocat un conciliu de 500 de persoane, pentru expunerea Dharmei şi a Vinayei, oferind ca motivaţie conduita lui Subhadda, un călugăr care s-a alăturat Ordinului la bătrâneţe, şi care, auzind de moartea lui Buddha, a spus că ei au scăpat de Marele Ascet şi că puteau să facă ce le place.

Membrii au decis să ia mai întâi Vinaya, pe temeiul că, spune Buddhaghosa, Vinaya este la fel de veche ca învăţătura lui Buddha şi că, dacă Vinaya stă în picioare, atunci învăţătura stă în picioare. Kassapa, care a prezidat conciliul, l-a chestionat pe Upāli, „primul dintre cei ce ştiau Vinaya pe de rost", cu privire la fiecare regulă, întrebându-l (1) subiectul acesteia, (2) ocazia cu

care a fost dată, (3) persoana avută în vedere, (4) regula însăşi, (5) reguli suplimentare ce decurgeau din aceasta, (6) situaţiile când constituie încălcare, (7) şi când nu. În aceeaşi manieră, el l-a chestionat pe Ānanda cu privire la Dhammā, începând cu prima sutta din Dīgha Nikāya şi întrebând (1) unde a fost dată, (2) despre cine şi cu cine s-a vorbit. „În acest fel el a solicitat cele cinci Nikāya, iar venerabilul Ānanda a răspuns punct cu punct la fiecare întrebare."

Se va vedea că relatarea asumă faptul că Vinaya şi Sutta erau în aceeaşi stare în care le avem astăzi. Regulile Vinaya sunt tratate ca şi cum ele aveau deja comentariul (care dă o relatare fictivă a circumstanţelor conducând la promulgarea fiecărei reguli), precum şi regulile adiţionale şi excepţiile rezultând din acesta. Nici o Abhidhammā nu este menţionată. Este posibil ca atunci când relatarea a fost compusă să fi existat o Abhidhammā care nu era separată într-o a treia Piṭaka, însă putem fi siguri că indiferent ce a fost, ea nu consta din lucrările cunoscute astăzi sub acest nume. Buddhaghosa menţionează o clasificare în care aceasta este luată în considerare împreună cu a cincea Nikāya. Totuşi, alte şcoli susţin că Abhidhammā a fost expusă şi că acest lucru a fost făcut de către însuşi Kassapa.[35]

Relatarea din Vinaya continuă arătând că Ānanda a spus Conciliului că Buddha, înainte de a muri, i-a precizat că Ordinul, dacă doreşte, poate abroga oricare dintre regulile minore. Însă Ānanda a uitat să întrebe care erau acestea şi deoarece Conciliul nu putea decide şi, în plus, aşa cum a arătat Kassapa, exista riscul ca oamenii să spună că regulile au fost abandonate deoarece Învăţătorul lor nu le mai era alături, în consecinţă, ei au decis nici să nu adauge şi nici să nu abroge ceva. În *Mahāvastu* (i, 69) acest argument al lui Kassapa este făcut motivul pentru convocarea Conciliului.

Oldenberg a arătat că cuvintele lui Subhadda, care, în relatarea Vinaya, sunt făcute motivul pentru care s-a ţinut Conciliul, apar în Mahaparinirvāṇa-sutta şi că în această sutta nu există nici o menţiune a Conciliului. Prin urmare, arăta el, sutta nu ştia nimic despre un Conciliu, şi, în consecinţă, existenţa lui este cu totul fictivă. Nu numai că acesta este doar un simplu argument *ex silentio*, dar este cu totul eronat. Nu există nici un motiv pentru care un Conciliu să fi fost menţionat în această sutta. Afirmaţia lui Subhadda a fost făcută în contextul ceremoniilor funerare, iar Kassapa nu putea să se ridice imediat şi să propună un Conciliu. Se spune că abia după aceea Kassapa s-a adresat călugărilor şi le-a repetat ceea ce spusese Subhadda. Atunci a propus el un Conciliu şi nu în momentul în care Subhadda şi-a rostit cuvintele. Este adevărat că nu putem susţine că motivul pentru care Kassapa a convocat Conciliul a fost cel la care s-a făcut apel. Este posibil ca acesta să-i fi fost greşit atribuit lui de către compilatorul relatării Vinaya, iar Mahāvastu îl contrazice de fapt, dar întrucât Kassapa nu a propus şi nu putea propune un Conciliu în cursul ceremoniilor funerare, absenţa oricărei menţiuni a unui Conciliu în sutta nu aduce în nici un fel vreun argument împotriva existenţei Conciliului.[36]

Când ajungem la întrebarea ce concluzie putem trage cu privire la circumstanţele istorice ale Conciliului, nu putem merge mai departe de concluzia lui Kern: „Nu este nimic neverosimil ca, după moartea fondatorului sectei lor, discipolii s-a adunat laolaltă pentru a ajunge la un acord cu privire la principalele aspecte ale crezului şi disciplinei.”[37] Toate relatările ne oferă amănunte care au fost scrise cu câteva secole mai târziu şi din punctul de vedere al celor care afirmau că buddhismul (şi Canonul) pe care îl cunoşteau ei existase în acest fel de la început.

Putem deduce că, la moartea lui Buddha, exista un corp de reguli disciplinare şi că multe discursuri ale Maestrului au fost păstrate în memorie de-a lungul îndelungatei perioade în care a predicat el. În măsura în care putem infera care erau acestea, putem fi capabili să ne formăm o idee mai clară despre primul Conciliu, fără a ne baza pe relatările consemnate.

AL DOILEA CONCILIU

De asemenea, lucrarea *Cullavagga* (cap. 12) oferă o relatare referitoare la cel de-al doilea Conciliu. Ni se spune că, la o sută de ani după moartea Domnului, călugării Vajjian, din Vesālī, au explicat zece lucruri ca fiind practici permise:

1. Că sarea putea fi păstrată într-un corn de animal.
2. Că se putea mănânca după amiază, când umbra soarelui este lată de două degete.
3. Că se putea merge într-o aşezare după pomeni şi să se mănânce din nou după ce s-a luat masa.
4. Că vieţuitorii dintr-o parohie puteau ţine separat întâlnirile Uposatha.
5. Că un grup din Ordin putea îndeplini un act oficial şi putea decide să-i informeze pe ceilalţi în această privinţă.
6. Că se putea practica ceea ce fusese practicat de către propriul învăţător.
7. Că laptele care începuse să se strice, dar nu devenise lapte bătut, putea fi băut de cineva care servise deja masa.
8. Că băutura care încă nu a fermentat putea fi băută.
9. Că o pătură ce nu avea lungimea prescrisă putea fi folosită dacă nu avea franjuri.
10. Că aurul şi argintul puteau fi acceptate.

Venerabilul Yasa (unul dintre primii convertiţi de Buddha, având acum peste 165 ani) mergea după pomeni în Vesālī şi a constatat cum călugării locului aşezaseră un bol din bronz, plin cu apă, şi le cereau laicilor să aducă contribuţii în bani. El a avertizat oamenii că fiilor lui Buddha nu le era permis să accepte aur şi argint. Cu toate acestea, călugării au adunat banii şi i-au oferit lui Yasa o parte, pe care acesta a refuzat-o. Prin urmare ei au făcut un act de ispăşire împotriva lui, pretinzându-i-se să meargă şi să-şi ceară scuze laicilor pentru fapta sa. El s-a dus, însă s-a apărat înaintea oamenilor în aşa fel încât aceştia au concluzionat că avea dreptate. Atunci călugării au decis să întreprindă o acţiune de suspendare împotriva lui, însă acesta s-a ridicat în aer şi a zburat spre Kosambī, unde a convocat o întâlnire a călugărilor din Pāvā, din Avanti şi din sud. Ei s-au întâlnit pe dealul Ahoganga şi au decis că, întrucât era o problemă dificilă şi delicată, era mai bine să îl aibă de partea lor pe venerabilul Revata. Revata se afla la Soreyya, însă i-a auzit cu ajutorul auzului său divin şi, nedorind să fie implicat într-o dispută, a decis să dispară din calea lor. A mers din loc în loc, până ce l-au prins la Sahajati, iar acolo au reuşit să obţină un răspuns satisfăcător din partea lui asupra celor zece aspecte.

De asemenea, şi călugării din Vesālī au considerat că ar fi bine să-l aibă pe Revata de partea lor. Aceştia l-au abordat cu un dar constând dintr-un bol, robe şi alte rechizite. El i-a refuzat, însă aceştia au reuşit să-l mituiască pe discipolul său, astfel că Revata l-a alungat pe acesta. Atunci Revata a decis că problema trebuie rezolvată acolo unde a apărut şi comunitatea s-a întrunit la Vesālī. Dar cuvântările erau la întâmplare, iar sensul lor era obscur, astfel că Revata a venit cu iniţiativa ca un comitet de opt venerabili să fie ales, cu patru reprezentanţi din est şi patru din vest, iar acest lucru a fost aprobat. Revata era deja sigur de

majoritate ca urmare a unei convorbiri avută cu venerabilul Sabbakāmin, unul dintre călugării răsăriteni, în seara precedentă. Comitetul a luat-o spre parcul Vālika, unde Revata l-a chestionat pe Sabbakāmin asupra celor zece aspecte, şi toate au fost respinse.[38] Sabbakāmin a declarat atunci chestiunile rezolvate şi i-a cerut lui Revata să-l chestioneze din nou în faţa adunării generale, pentru informarea călugărilor. Relatarea concluzionează:

> Astfel, în mijlocul întregii adunări, venerabilul Revata l-a întrebat pe venerabilul Sabbakāmin în privinţa celor zece aspecte, iar venerabilul Sabbakāmin a răspuns punct cu punct. În acest conciliu Vinaya se aflau şapte sute de călugări, nici mai mult nici mai puţin; aşadar, acest conciliu-Vinaya este numit al celor şapte sute.

Din această relatare par să lipsească unele aspecte din procedura efectivă, însă nici consemnările din Cronici nu o fac cu nimic mai clară. Mahāvaṃsa spune că aceste evenimente au avut loc în al zecelea an al lui Kālāsoka, că 12.000 călugări au fost pezenţi şi că „atunci venerabilul Revata a ales, din numărul total de călugări, şapte sute călugări care erau arhaţi, care ştiau ştiinţa sensului şi aşa mai departe şi cunoşteau cele trei Piṭaka pe de rost, pentru a alcătui un conciliu al Dhammei.” Ei s-au întâlnit atunci în parcul Vālika şi au realizat o culegere a Legii (*dhammā*). Textul continuă prin a spune cum călugării neascultători, 10.000 la număr, care au fost învinşi de către participanţii la cel de-al doilea Conciliu, au alcătuit o şcoală (*Acariyavāda*)[39] numită Mahāsanghika. Acest termen înseamnă „aparţinând Marelui Ordin al Comunităţii de călugări”, dar nu există nimic în

Mahāvaṃsa care să sugereze că aceştia au ţinut un conciliu. Totuşi, *Dīpavaṃsa* afirmă că 10.000 de călugări neascultători s-au adunat şi au alcătuit o culegere a Legii (dhammā), şi că, drept urmare, acest conciliu al Legii (dhammā) este numit Marele Conciliu. Se pare că autorul lucrării *Mahāvaṃsa*, care trebuie să fi cunoscut această afirmaţie, o respinge deliberat. De asemenea, el omite următoarea afirmaţie din *Dīpavaṃsa*, care arată:

> Călugării marelui Conciliu au întocmit o învăţătură contrară. Ei au renunţat la culegerea iniţială (a Scripturilor) şi au alcătuit o altă culegere. Au pus scrierile Sutta adunate într-un loc în altă parte. Au abandonat înţelesul şi învăţătura din cele cinci Nikāya... Parivāra, rezumatul sensului (Vinaya-ei), cele şase secţiuni din Abhidhammā, Paṭisambhidā, Niddesa şi parte din Jātaka – astfel încât le-au anulat şi au alcătuit altele.

Oldenberg susţine că relatarea disputei de la cel de-al doilea Conciliul lasă impresia că este în cea mai mare măsură demnă de încredere. Totuşi, ea este parte a aceluiaşi document care ne vorbeşte despre primul Conciliu, un eveniment pe care el îl considera pură invenţie. Suntem nevoiţi să respingem măcar detaliile. Conciliul, ni se spune, a fost ţinut la 100 de ani (sau 110, în relatarea lui Rockhill) după moartea lui Buddha. Totuşi, cei opt venerabili îl văzuseră cu toţii pe Buddha,[40] astfel încât ei aveau cel puţin 120 ani dacă au fost hirotoniţi la cea mai mică vârstă posibilă, de douăzeci de ani. Diferitele relatări vorbesc toate despre zece practici, însă nu cad de acord cu privire la care sunt acestea. În relatarea lui Rockhill, doar ultimele patru sunt în concordanţă

cu cele din scrierile pāli. Patru practici din Dharmagupta sunt de asemenea în concordanţă, dar nu aceleaşi patru. Lista a fost păstrată prin intermediul cuvintelor mnemotehnice, *singiloṇakappa* „practica sării în corn," *dvangulakappa* „practica celor două degete" etc., şi este limpede că unele dintre ele au fost greşit înţelese. Pentru Dharmagupta, practica celor două degete nu se referă la umbra soarelui ca fiind de două degete după-amiază, ci la a mânca după mese luând hrana cu două degete. În mod evident, autorii nu au nimerit sensul. Nici nu putem deduce că scrierile pāli sunt singura versiune credibilă, căci, în cazul celor opt practici, *jalogikappa* ar însemna practica sucţiunii, asemenea unei lipitori (*jaloga*), după cum consideră relatarea din Dharmagupta.

Astfel că nu putem fi siguri cu privire la care au fost toate aspectele disputei, însă lista nu pare să fie o invenţie arbitrară. Probabil că ea consemnează un set real de practici care au fost cândva disputate, însă condamnarea lor de către Conciliu reprezintă, probabil, o simplă deducţie. Acesta lucru este cu atât mai probabil cu cât constatăm că Vasumitra, în relatarea sa asupra primei schisme,[41] oferă un motiv cu totul diferit pentru apariţia schismei care a condus la formarea comunităţii Mahāsanghika. Acest eveniment s-a datorat, spune el, unui grup de cinci aspecte ale doctrinei cu privire la natura şi realizările unui arhat, care au fost scoase în evidenţă de către un anume Mahādeva. Aceste cinci aspecte nu sunt neapărat invenţii, nu mai mult decât cele zece aspecte, întrucât ele apar din nou, ulterior, dar arată că un grup sau altul (sau amândouă) nu ştiau nimic despre ce s-a întâmplat la al doilea Conciliu.

Aceeaşi concluzie poate fi trasă cu privire la relatarea referitoare la Marele Conciliu, din *Dīpavaṃsa*. Ceea ce se spune acolo cu privire la diferitele revizuiri ale Scripturilor este adevărat, în

esenţă. A existat o astfel de revizuire, iar autorul a dedus că aceasta a fost parte a disputelor de la cel de-al doilea Conciliu. Însă relatarea faptului că relatarea a fost în mod deliberat realizată, în acel moment, de către adepţii Mahāsanghika este ignorată de către autorul lucrării *Mahāvaṃsa*. Întrucât *Mahāvaṃsa* reprezintă o reformulare intenţionată şi o îmbunătăţire a textului *Dīpavaṃsa*, „o rearanjare conştientă şi intenţionată”, cum spune Geiger, ea trebuia să fi respins categoric această relatare

AL TREILEA CONCILIU

Relatarea referitoare la cel de-al treilea conciliu, de la Pāṭaliputta, este dată în *Mahāvaṃsa* (cap. 5) la sfârşitul istorisirii legendare despre domnia lui Aśoka. Mult din materialul acesteia provine din izvoare indiene, întrucât găsim cea mai mare parte a legendei în lucrările sarvāstivādine,[42] dar scrierile pāli sunt singurele în care există vreo menţiune a acestui Conciliu. Ni se spune în *Mahāvaṃsa* că, datorită prosperităţii Ordinului sub Aśoka, care guverna în Pātaliputta, ereticii au ajuns să trăiască împreună cu călugării. Despre aceşti eretici se vorbeşte în mod expres ca non-buddhişti, nu ca membri ai vreunui grup buddhist. Nu apare nici o referire la sectele buddhiste. Aśoka a trimis după Tissa Moggaliputta, a adunat toţi călugării din lume, şi i-a alungat pe toţi cei care au răspuns incorect la întrebarea sa, „Care a fost învăţătura lui Buddha?” Regele i-a întrebat apoi pe călugării virtuoşi, iar aceştia au răspuns, „A fost cea a unui Vibhajjavādin.” Aśoka a fost încântat şi a poruncit să fie ţinută Uposatha, iar ei s-au adunat.

> Venerabilul (Tissa) a ales din numeroase adunări o mie de călugări învăţaţi, posedând cele şase cunoaşteri mai înalte, cunoaşterea

> celor trei Piṭaka, versaţi în analiză, pentru a alcătui Conciliul adevăratei Doctrine.[43]
> Împreună cu aceştia, în parcul lui Aśoka, el a ţinut Conciliul adevăratei doctrine. Aşa cum venerabilul Mahākassapa şi venerabilul Yasa au ţinut conciliul Dhammei, tot astfel l-a ţinut venerabilul Tissa.
> Iar la întrunirea Conciliului, el a rostit lucrarea *Kathāvatthu,* pentru respingerea celorlalte secte.
> Astfel, sub protecţia regelui Aśoka, acest conciliu al Dhammei a fost dus la capăt de către o mie de călugări, în nouă luni.
> În al şaptesprezecelea an, Regele Înţelept, în vârstă de şaptezeci şi doi de ani, a încheiat conciliul cu o mare ceremonie pavāraṇā.[44]

Astfel, tot ceea ce ni se spune despre Conciliu este că acesta a fost ţinut şi că acolo a fost rostit textul lucrării *Kathāvatthu*. Relatările ulterioare nu ne spun mai mult. Buddhaghosa doar parafrazează *Mahāvaṃsa*, iar *Mahābodhivaṃsa* (110) îl repetă.

Relatările sarvāstivādine au multe în comun cu scrierile pāli. Ele concordă în privinţa relatărilor despre primele două Concilii, deşi îl pun pe Aśoka nu la două secole, ci la unul după moartea lui Buddha.[45] Ambele relatări spun multe despre Aśoka şi repetă cam aceleaşi legende. Ele au liste asemănătoare cu cele ale primelor şcoli, iar Scripturile lor sunt ordonate în aceleaşi patru diviziuni principale. Însă sarvāstivādinii nu spun nici un cuvânt despre al treilea Conciliu. Ei vorbesc despre un Conciliu ţinutsub Aśoka, însă acesta este al doilea Conciliu, iar ei puteau să-l fi confundat pe acest Aśoka cu Kālāsoka. Kern presupune că al treilea Conciliu a fost doar o întâlnire a unui grup restrâns, astfel încât nici un alt grup nu a auzit vreodată de el, dar faptul că acesta este ignorat de toate celelalte secte face

necesară considerarea celeilalte alternative – anume, că nu a existat niciodată un al treilea Conciliu.

Chiar şi datele pāli acordă sprijin acestui punct de vedere. Există dovezi obiective timpurii pentru primele două Concilii în *Cullavagga*, însă această relatare nu menţionează un al treilea. De obicei, faptul acesta a sugerat că relatarea din Cullavagga a fost compusă înaintea epocii lui Aśoka. Însă el poate sugera, în egală măsură, că, în acest caz, al treilea Conciliu nu a fost inventat. Cea mai timpurie dovadă pentru aceasta este limitată la mărturia mult mai tardivelor Cronici Ceyloneze. Cronicile adăugaseră deja relatarea referitoare la un conciliu al Legii (dhammā) la relatarea din *Cullavagga*, despre cel de-al doilea Conciliu, şi suplimentaseră relatarea despre primul Conciliu cu specificarea că acesta s-a desfăşurat sub patronajul lui Ajātasattu, iar pe cea despre cel de-al doilea Conciliu cu mai complicatele legende ale lui Kālāsoka. Există motive serioase pentru care să fi fost inventat un al treilea Conciliu, sub Aśoka, iar despre Tissa se spune că ar fi ţinut acest Conciliu „aşa cum venerabilul Mahākassapa şi venerabilul Yasa au ţinut un conciliu al Legii (dhammā).” Cărţile Abhidhammā au fost respinse de către alte şcoli, şi, în particular, scrierea *Kathāvatthu*, pe care Tissa a promulgat-o cu această ocazie. Aceasta necesita, în mod special, sprijinul unui Conciliu sau poate că discipolii aveau nevoie de o astfel de legitimare.

Comentariul la o altă carte Abhidhammā, *Dhammāsangaṇi*, aduce o obiecţie întrucât spune, „de ce este *Kathāvatthu* acceptat? Nu a fost acesta consacrat la peste 218 ani după ce iluminatul Buddha a obţinut Nirvāṇa? Prin urmare, respingeţi-l ca fiind cuvântarea unui discipol.” Nici chiar autoritatea unui Conciliu nu era suficientă pentru a preîntâmpina această obiecţie. Comentatorul vine în întâmpinarea acestuia

admiţând că discutarea doctrinelor a fost compusă de către Tissa urmând metoda dată de către Maestru, dar că lista doctrinelor discutate a fost dată mai întâi de către Buddha atunci când a vizitat Paradisul celor treizeci şi trei de zei şi a predicat mamei sale doctrina.

V.A. Smith observă că Aśoka, după ce a domnit vreo treizeci de ani, a promulgat o nouă serie de edicte, cele Şapte Edicte pe Stâlpi, care repetă această învăţătură timpurie şi se încheie cu o privire retrospectivă asupra măsurilor adoptate de acesta în promovarea reformelor etice pe care le avea pe inimă. Totuşi, el pare surprins că nu există nici o menţiune a Conciliului venerabililor buddhişti.[46] Doamna Rhys Davids acceptă Conciliul, dar supune dovada în sprijinul acestuia celei mai aspre critici, arătând mai întâi că pasajul adus ca dovadă este cu şase sau şapte secole mai târziu decât Conciliul. De asemenea, ea susţine că acesta a fost mai curând un Congres decât un Conciliu, că „compilarea Dhammei" era „o gigantică muncă de revizuire," că de fapt revizorii şi cunoscătorii nu erau o mie ci doar opt,[47] că deoarece revizuirea *Cărţii de rugăciuni* englezeşti a luat douăzeci de ani, Conciliul trebuie să fi durat mult mai mult de nouă luni, şi că, întrucât prima teză din *Kathāvatthu* priveşte *puggala*, chestiunea de importanţă supremă pentru a fi discutată trebuie să fi fost referitoare la *attan* versus *an-attan*. „Drastica expulzare a călugărilor hirotonisiţi" putea să fi avut loc doar după Conciliu, nu înainte, după cum o spun Cronicile. În realitate, Conciliul a fost un Congres şi fiecare fapt cu privire la acesta a fost diferit de ceea ce s-a consemnat.[48]

A ajunge la o concluzie categorică, care să susţină că lucrurile au stat astfel, este, în mod evident, imposibil, dar chiar dacă am fi siguri că un conciliu al Legii (*dhammā*) a avut loc sub Aśoka, nu avem nici un temei pentru a stabili ceva clar cu privire la acest aspect din istoria

buddhismului. Tot ceea ce ni spune este că acolo a fost rostită o lucrare numită *Kathāvatthu*, „subiectele discuţiei," şi avem suficiente motive să susţinem că aceasta nu a fost lucrarea existentă astăzi în Canonul pāli. Lucrarea care există acum este de o mare importanţă pentru dezvoltarea doctrinei, dar nu ajungem la rezultate mai credibile asumând că a fost compusă sau recitată la cel de-al treilea Conciliu.

Există o traducere excelentă a lucrării *Kathāvatthu,* cu extrase din comentariul realizat de Shwe Zan Aung şi Rhys Davids. Însă rezultatul nefericit al acestei foarte utile lucrări a fost o surprinzătoare sumă de asumţii greşite şi deducţii neglijente făcute de savanţi care nu şi-au dat niciodată osteneala să se uite la text sau să facă distincţia între text şi comentariu. S-a afirmat că Tissa „a compus" lucrarea, deşi sursele pāli nu susţin aceasta, şi, aşa cum a arătat doamna Rhys Davids, aceasta nu putea fi compusă de către un singur om. De asemenea, s-a afirmat că aceasta menţionează secte care susţineau doctrine eretice, pe care ea le respinge. Dacă aşa ar sta lucrurile, ar trebui să avem mărturii timpurii şi obiective referitoare la învăţăturile acestor şcoli. Însă, în realitate, nici un nume de şcoală nu este dat în ea.

Locul în care găsim denumiri este un comentariu care, cu certitudine, este cu câteva secole mai târziu decât Conciliul. Acest comentariu era preocupat nu de specificarea doctrinelor celor şaptesprezece şcoli, ci de respingerea doctrinelor menţionate în text, şi de a arăta ce şcoli le susţineau sau le susţinuseră. Nouă din cele şaptesprezece şcoli nu sunt câtuşi de puţin menţionate, în timp ce anumite doctrine şi secţiuni întregi ale lucrării sunt atribuite unor şcoli târzii, care nu se află printre cele şaptesprezece. Doar trei dintre cele şaptesprezece şcoli iniţiale sunt menţionate ca susţinând „acum" anumite doctrine. După cum a arătat Rhys Davids, lucrarea s-a

dezvoltat probabil treptat. Înfăţişarea ei de „cuvertură cusută din bucăţi” arată dezvoltarea ei lentă, căci orice nouă erezie putea fi adăugată şi respinsă, după nevoie.[49]

ŞCOLILE

Se spune că în timpul primelor trei secole al buddhismului comunitatea s-a separat în şaptesprezece sau, incluzând gruparea originală, în optsprezece şcoli. Există numeroase liste ale şcolilor care au existat.[50]

Lista dată de Cronicile Ceyloneze este, fără îndoială, cea mai veche, dar, cum aceasta a fost păstrată de o şcoală care nu avea contact direct cu India, multe dintre denumiri au fost deformate. Există, de asemenea, mai multe liste în izvoarele sanscrite, însă ele variază atât de mult încât este imposibil să sperăm că putem alcătui o schemă cronologică a dezvoltării diviziunilor. Aceste scheme au fost întocmite în mod natural, la multă vreme după formarea şcolilor şi reprezintă încercări ale comentatorilor de a construi o istorie. Totuşi, ele ne permit să tragem numeroase concluzii importante. Cronicile numesc şcolile *ācariyavāda*, „şcoli ale învăţătorilor,” iar aceasta sugerează o cauză pentru naşterea sectelor, adică, apariţia unor învăţători proeminenţi care au fost capabili să-şi impună punctele de vedere unor comunităţi. Numeroase denumiri constau din numele personale ale învăţătorilor *(ācarya)* care au fondat şcolile respective. Alte denumiri sunt nume de locuri, sugerând dezvoltarea şcolilor în anumite regiuni, iar altele sugerează doctrina specifică a şcolii.

Adevărata valoare a listelor constă în faptul că ne oferă o viziune aproximativă cu privire la ce se susţinea că reprezintă, în diferite perioade, diversele comunităţi buddhiste. Din acest punct de vedere, lista din *Mahāvyutpatti* (275) este una dintre cele mai importante. De asemenea, este de

un interes special prin faptul că în ea găsim una din puţinele referinţe la şcolile din Ceylon din buddhismul sanscrit. Este o listă sarvāstivādină, alcătuită probabil în secolul al V-lea sau al VI-lea e.n.,[51] dar care, în mod evident, conţine elemente mai vechi.

Aranjamentul nu este, ca în alte liste, cronologic, ci şcolile sunt ordonate în patru grupe:

1. *Sarvāstivāda*: Mūla-Sarvāstivāda, Kāśyapīya, Mahīśāsaka, Dharmagupta, Bahuśrutīya, Tāmraśāṭīya, Vibhajyavādin.
2. *Sammatīya*: Kaurukullaka, Āvantaka, Vātsīputrīya.
3. *Mahāsanghika*: Pūrvaśaila, Aparaśaila, Haimavata, Lokottaravādin, Prajñaptivādin.
4. *Sthavira*: Mahāvihāravāsin, Jetavanīya, Abhayagirivāsin.

Câteva dintre aceste şcoli sunt prezente doar prin simpla denumirie, dar fiecare grupă este, din punct de vedere istoric, foarte importantă pentru doctrinele sale.[52]

Sarvāstivādinii şi theravādinii (skt. sthaviravādini) aveau, fiecare din ele, Scripturi care arată că aceste şcoli s-au dezvoltat în strânsă legătură. Ambele Canoane erau iniţial în dialectul prakrit şi compilate pe baza unui plan comun. Însă ele au fost multă vreme păstrate prin memorare şi simpla îndepărtare locală a diverselor comunităţi este suficientă pentru a explica modul în care au apărut şi s-au dezvoltat diferenţele dintre ele. Fără îndoială, unele diferenţe au apărut încă de timpuriu între şcoli, întrucât găsim la al doilea Conciliu referiri la călugări răsăriteni şi călugări apuseni. Însă nu este sigur că cele două şcoli s-au considerat distincte nici măcar într-o perioadă târzie, cum este epoca lui Aśoka. Cronicile par să

plaseze separaţia înainte de Aśoka, Vasumitra o plasează după. Întrucât nu a existat o secesiune violentă, nu este uşor de văzut cum s-ar putea determina data separării, mai ales că adepţii celor două şcoli au continuat să trăiască împreună timp de secole.

În lista de mai sus, termenul Sarvāstivāda este unul general, acoperind şapte grupuri. Totuşi, Canonul chinez include o Vinaya aparţinând unui grup cu acest nume, şi, tot astfel, include una a mūla-sarvāstivādinilor.[53] O ramură menţionată aici este cea a vibhajyavādinilor. Termenul înseamnă „cel care distinge sau discriminează", referindu-se în special la o metodă de discuţie filozofică. Este acelaşi termen prin se spune că s-au descris theravādinii pe ei înşişi înaintea lui Aśoka. Dacă există ceva real în această poveste, ea ar putea sugera că acest cuvânt nu devenise încă un termen sectar, căci este un cuvânt căruia nici un buddhist nu i-ar tăgădui sensul adevărat.

Printre cei din grupul Sammatīya îi găsim pe Āvantaka-şi, adică populaţia din Avanti, districtul vestic, cu principalul oraş Ujjeni. Termenul Vātsīputrīya sugerează o legătură cu un alt district vestic, cel al Vatsa-şilor (pāli, Vamsa). Denumirea Vātsīputrīya nu a fost niciodată explicată. După formă, ea înseamnă urmaşii lui Vatsa[54] sau Vātsīputra-şii, adică populaţia Vatsa. Această şcoală, deşi cunoscută doar din afirmaţiile oponenţilor săi, este importantă pentru doctrina ei specifică *pudgalavāda*, teoria că individul reprezintă mai mult decât suma constituenţilor din care este alcătuit. Denumirea Kaurukullaka este de interes ca rămăşiţă a unei şcoli timpurii despre care nu se cunoaşte cu adevărat nimic. Chiar şi denumirea este nesigură, întrucât apare sub cel puţin patru forme, iar Cronicile o clasează în grupul următor.

Singura parte a Canonului şcolilor Mahāsanghika care a supravieţuit este cel al

ramurii Lokottaravādin, din *Mahāvastu*. Această şcoală susţinea o teorie docetică asupra naturii unui Buddha, foarte importantă pentru dezvoltările Mahāyāna şi tot astfel, în conformitate cu comentariul *Kathāvatthu*, făceau pūrvaśailaşii şi aparaśailaşii statorniciţi în India Sudică. Haimavataşii, spune Vasumitra, erau de fapt sthaviraşi (theravādini) care şi-au schimbat numele. Este destul de probabil ca în vremea sa să nu fi existat theravādini în India, cu excepţia anumitor secte precum Haimavata, care îşi revendicau această denumire. Acelaşi lucru poate fi concluzionat din relatările lui Hiuen Tsang despre sthaviraşii din India secolului al VII-lea. El îi descrie pe cei mai mulţi dintre ei ca fiind din secta Mahāyāna. Acest grup, în realitate, îi includea pe cei care fuseseră sau au devenit mahāyānişti.

Sthaviraşii sunt acei Thera, membrii „vârstnici", cei din Theravāda, „şcoala Vârstnicilor." Găsim toate cele trei şcoli Theravāda statornicite în Ceylon şi divizate aşa cum se descrie în Cronicile Ceyloneze.[55]

Mahāvihāravāsinii, „locuitorii Marii Vihāra", pretindeau că sunt theravādini ortodocşi statorniciţi de către Mahinda la Anuradhapura, pe vremea introducerii oficiale a buddhismului în Ceylon, sub Aśoka, când a fost construită Mahāvihāra. Din *Mahāvaṃsa* aflăm că două secole mai târziu, sub marele rege Vaṭṭagāmaṇi (20 e.n.), a fost construită Abhayagiri Vihāra şi că, puţin după aceea, s-a produs o schismă. Aceasta este în mod evident şcoala abhayagirivāsinilor, locuitorii mănăstirii Abhayagiri tot din Anuradhapura. În conformitate cu *Sāsanavaṃsa* (24) ei erau cunoscuţi ca Dhammāruci. Şcoala Jetavanīya a apărut sub domnia lui Mahāsena (325-352 e.n.), când a fost construită mănăstirea Jetabavana. *Sāsanavaṃsa* o identifică cu şcoala Sāgaliya.

Un lucru remarcabil cu privire la lista din *Mahāvyutpatti* este măsura în care aceasta este confirmată de Cronici. Lista ce se regăseşte în acestea din urmă este, fără îndoială, veche, dar, pe lângă cele optsprezece şcoli, ea le consemnează pe cele ulterioare, şase din India şi două din Ceylon. Lucrării *Mahavyupatti* i-au scăpat şapte şcoli, care au devenit demodate şi fără importanţă, iar textul a plasat cinci dintre şcolile adiţionale printre cele optsprezece. Numai două dintre numele menţionate aici nu se găsesc în Cronici, şi textul include cele trei şcoli theravādine din Ceylon: Theravādinii ortodocşi, adepţii lui Dhammāruci şi Sāgaliya.

Clasificarea şcolilor pe care o efectuează acest text ne permite să vedem şi principalele linii de dezvoltare a şcolilor. Cea mai extinsă şcoală a fost Sarvāstivāda, care, la început şi pentru o vreme îndelungată, trebuie să fi fost îndeaproape asociată cu Theravāda. Ce şcoală anume a fost reprezentată de misiunea lui Mahinda în Ceylon nu ştim. Nici un text scris nu a fost luat de această misiune, întrucât abia două secole mai târziu se spune că acestea au fost încredinţate scrisului.[56] Este posibil să fi avut loc o astfel de consemnare oficială, dar ceea ce s-a păstrat nu sunt Scripturile, aşa cum au fost introduse în secolul al III-lea î.e.n. Este Canonul aşa cum exista el în unele şcoli care pretindeau că sunt theravādine, şi care a fost tradus în dialectul locului din care provenea, dialect pe care noi îl numim pāli.[57]

Locul unde era localizată această grupare este încă disputat. Oldenberg crede că s-ar fi putut afla în India de sud, în regatele Andhra sau Kalinga, dar, din ceea ce ştim despre şcolile din India de sud, acesta lucru este puţin probabil. Legătura apropiată cu Canonul Sarvāstivāda face mai probabil ca această şcoală pāli să se fi dezvoltat undeva în nord. Găsim în acesta legende despre marile aşezări buddhiste, dar niciuna nu face

refernţă la India de sud. Pe temeiuri filologice, Franke a fixat dialectul în regiunea oraşului Ujjeni. Walleser şi Geiger, din motive diferite şi chiar contradictorii, preferă Magadha. Grierson l-a pus în nord-vest, unde se afla o aşezare a mūla-sarvāstivādinilor.[58] În orice caz, există un acord unanim în privinţa faptului că aceasta reprezintă o formă a buddhismului nordic, dar că, datorită faptului că s-a răspândit din Ceylon până spre Burma, Siam şi până în zonele cele mai îndepărtate ale Indiei, de obicei a fost calificată drept buddhism sudic.

Diviziunile importante din buddhismul timpuriu, aşa cum sunt ele expuse în scripturi sunt reprezentate de şcolile Theravāda, Sarvāstivāda şi Mahāsanghika, ultima reprezentată de Lokottaravāda, din *Mahāvastu*. Ultimele două au fost cele în cadrul cărora au apărut noile tendinţe şi teorii care au dat naştere şcolilor Mahāyāna.

34 *Vin*., ii, 284 şi următoarele; *Vin. Texts*, iii, 370 şi următoarele. Acesta este al unsprezecelea capitol dn *Cullavagga*, care formează împreună cu al doisprezecelea un supliment la Vinaya, ce conţine povestea primelor două Concilii. Pe aceasta se bazează relatările din *Dpvs*., ch. iv, şi *Mhvs*., ch. iii. Franke afirmă că există o dependenţă completă. Desigur, ei nu oferă nimic care să adauge un plus de credibilitate. Pe lângă acestea, există relatări ale aşa-ziselor „Şcoli Nordice," adică acele relatări mergând înapoi până la Vinaya şcolii Sarvāstivāda şi a şcolilor înrudite, care sunt de acord în părţile esenţiale cu scrierile pāli şi care arată că a existat o tradiţie comună; probabil că toate detaliile sunt deducţii cu privire la ceea ce trebuie să se fi întâmplat, nu amintiri efective păstrate de membrii Conciliului.

35 Rockhill, *Life*, p. 160. Schiefner, *Tib. Leb*. Hiuen Tsiang (Beal), ii, 164.

36 M. Finot a arătat recent ca fiind foarte plauzibil ca sutta şi relatarea Vinaya să fi fost cândva o singură lucrare. După cum spune el, nu există nici o umbră de discrepanţă. *Indian Hist. Quarterly*, 1932, p. 243.

37 *Man*, 103.

38 Al şaselea aspect stipula că practica propriului învăţător ar putea fi urmată, că poate fi permisă în funcţie de circumstanţe, dar nu poate constitui o regulă.

39 Lit. „şcoala-învăţătorilor"; aceşti învăţători par să fi fost căpeteniile sectelor, iar numele mai multora dintre aceştia – Dharmagupta, Kāśyapa şi Bhadrāyaṇa – apar probabil în numele şcolilor eretice.

40 Geiger crede că aceasta este o înfrumuseţare a evenimentelor, menită să exalte autoritatea venerabililor. În acest caz, trebuie să fi fost un alt Yasa, căci Yasa este identificat cu Yasa care a fost unul dintre primii convertiţi de Buddha.

41 „Origin and Doctrines of Early Buddhist Schools," traducere din chineză de J. Masuda, *Asia Major*, ii, p. 14; din tibetană de Vasiliev, *Der Buddhismus*, p. 247-

42 Principala diferenţă este aceea că theravādinii îl pun în legătură pe Aśoka cu marele lor venerabil Tissa Moggaliputta, în vreme ce sarvāstivādinii îl relaţionează cu propriul lor erou, Upagupta. CHI., i, 498, îi identifică, plină de îndrăzneală, pe cei doi.

43 *Saddhammasaṃgaham*. Geiger spune „pentru a alcătui o compilaţie a adevăratei doctrine." Dar în *Dpvs*. termenul *saṃgaha* este folosit peste tot cu sensul de „conciliu." Buddhaghosa (*Vin. com.*, 61), care parafrazează *Mhvs*., vorbeşte numai despre *saṃgīti*.

44 *Mhvs*., v, 275-280.

45 Presupuşii 200 de ani menţionaţi într-un document sarvāstivādin (Burnouf, *Intro*., 432) se bazează pe o lectură greşită. Vezi Speyer, *Av. Śat*. ii, 200. Alte surse ulterioare dau date diferite. Bhavya dă 160 ani, dar totuşi îl face pe Dharmāśoka rege în perioada celui de-al doilea Conciliu. Rockhill, *Life*, p. 182.

46 *The Early History of India*, 3rd., p. 161.

47 Numărul opt se spune că a avut un precedent deoarece au fost opt călugări la al doilea Conciliu. Însă aceştia opt nu au nimic de-a face cu Dhamma; ei erau opt arbitri pentru cele zece reguli Vinaya disputate, iar relatarea Vinaya nu ştie nimic despre revizuirea Dhammei la cel de-al doilea Conciliu.

48 Punctul de vedere al *Cambridge Hist. of India* (i, 498) este acela că „în Kathāvatthu, compus în acea vreme de către Upagupta, avem o consemnare completă a divergenţelor de opinie care au condus la compunerea sa." Relatarea despre Conciliu este astfel inserată în relatarea lui Upagupta, care nu ştie nimic despre Conciliu.

49 *Points of Controversy*, p. xxxi.

50 Vezi Anexa II.

51 Data acestei liste este, desigur, independentă de chestiunea datei lucrării *Mvyut*.

52 Distribuţia geografică a principalelor şcoli aruncă, de asemenea, lumină asupra dezvoltării lor. Magadha şi Kosala, zona iniţială a buddhismului, au devenit imperiul Maurya, care s-a extins tot mai mult spre nord-vest. În această direcţie s-au răspândit sarvāstivādinii, principalul lor centru fiind Mathurā (Muttra), între populaţiile Sūrasena. Mūla-sarvāstivādinii se găseau mai ales în Kaşmir. Mai departe, spre sud, pe Jumna, se afla Kosambī, în regiunea Vatsaşilor (pāli, Vaṃsaşi), probabil lăcaşul Vatsīputrīyaşilor. Mai departe, spre vest, era regiunea Avanti, cu capitala Ujjeni. Franke a arătat că, din punct de vedere lingvistic, pāli ţine de regiunea Ujjeni, însă aceasta nu înseamnă că literatura pāli s-a dezvoltat acolo. Este cert că India de Sud a devenit un important centru de activitate literară, după cum a arătat B.C. Law. Vezi Bibliografie.

53 *Mūla*: „rădăcină.” Nu suntem nevoiţi să acceptăm că această sectă a fost, cu adevărat, cea originară, aşa cum pretinde, nu mai mult decât în cazul sectelor moderne, care se descriu pe ele însele ca originale sau apostolice.

54 Lit. „fiul femeii Vatsa.” Astfel de nume de persoane erau frecvent întâlnite, precum numele de Vedehīputta, „fiul femei Videha”, dat lui Ajātasattu. Vatsīputra este, probabil, numele învăţătorului *(ācariya*) care a întemeiat şcoala. În Cronici, numele sectei este Vajjiputtaka. El apare încă de două ori, mai întâi ca numele iniţiatorilor primei schisme, adepţii Mahāsanghika sau, după cum îi numeşte *Dpvs*, adepţii Mahāsangītika, şi iarăşi ca numele unei secte care s-a separat mai târziu, împreună cu adepţii Mahimsāsaka. Aceştia din urmă sunt Vatsīputriya-şii. Termenul pāli reprezintă o corupere, în afara cazului în care *Vajji* stă aici pentru = *vṛiji* = *Vraja*, districtul de lângă Mathurā.

55 *Mhvs*., xv, xxxiii, 80-3; xxxvii, 32-9. Cf. *Dpvs*, xix, 14; xii, 70-5.

56 *Mhvs*., xxxiii, 100-1.

57 Termenul „pāli”, aşa cum este folosit de către comentatorii din Ceylon, se referă la textul Scripturilor, în opoziţie cu cel al comentariilor. Savanţii occidentali l-au adoptat ca nume al limbii în care atât textul cât şi comentariul au fost scrise.

58 Przyluski, *La legende de l’empereur Açoka*, p. vi.

Capitolul IV
DOCTRINA TIMPURIE: YOGA

Avem motive să credem că regulile de disciplină merg înapoi în timp până într-o perioadă incipientă a buddhismului, şi că regulile fundamentale se regăseau în buddhism încă de la începuturile Ordinului.[59] Toate aceste reguli aveau drept scop să facă posibil ca individul să urmeze un mod de viaţă prin care să poată obţine cunoaşterea la care ajunsese şi Maestrul. Discipolii susţineau că această cunoaştere şi modul de a o dobândi fuseseră de asemenea predicate de către maestru, şi că, în discursurile sale, ei posedau învăţătura sa, Dhammā, precum şi Vinaya, pe care ei le-au păstrat memorându-le. Nu încape îndoială că ei au păstrat astfel de discursuri, dar şi că aveau mai mult decât atât – discursuri şi comentarii ale discipolilor, poeme, legende şi povestiri, în cadrul cărora cuvintele lui Buddha puteau să nu reprezinte mai mult decât un singur vers sau o singură afirmaţie. În cazul corpusului Vinaya, nu este uşor să distingem ce este original, însă avem listele şi clasificările care ne spun ce anume susţineau buddhiştii timpurii ca fiind fundamental.

O listă care a rămas neschimbată şi a fost recunoscută în toate şcolile a fost cea referitoare la cele Patru Adevăruri. A le cunoaşte pe acestea, nu a le accepta pe temeiul autorităţii unei alte persoane, ci a realiza adevărul lor printr-o convingere interioară, era scopul discipolului. În cea mai simplă formă a ei, lista acestor Adevăruri apare după cum urmează: aceasta este suferinţa; aceasta este cauza suferinţei; aceasta este încetarea

suferinţei; aceasta este calea care duce la încetarea suferinţei.[60]

Putem încerca să mergem mai mult în urmă şi să întrebăm cum a fost formula înţeleasă iniţial; într-un sens sau altul, aceasta reprezintă învăţătura fundamentală a buddhismului. Ea sugerează o viziune aşa-zis pesimistă asupra vieţii, deoarece „aceasta" se referă la existenţa umană. Ea nu este mai pesimistă decât alte religii care au numit viaţa o vale a plângerii şi este categoric optimistă prin învăţătura că poate fi cunoscută cauza durerii şi că există o cale prin care aceasta poate fi înlăturată. Totuşi, în măsura în care este pesimistă, ea este consecvent pesimistă şi susţine că e necesar ca acel om care chiar realizează că viaţa este suferinţă să îşi dedice toate eforturile pentru încetarea ei, adică, să înţeleagă care este cauza suferinţei, iar apoi să se îndepărteze de orice contact cu ea. Omul obişnuit nu crede că existenţa este suferinţă. Chiar şi atunci când disperă în faţa nicicând atinselor scopuri agreabile, el se află încă sub impulsul, sub setea după plăceri. În mod evident, o astfel de persoană este incapabilă să admită sau să înţeleagă măcar cel dintâi Adevăr. El poate ajunge doar să realizeze Adevărul printr-un antrenament moral şi intelectual.

Practica antrenamentului mental a fost întotdeauna o parte a sistemului buddhist - în măsura în care mărturiile scrise ne permit să îl urmărim în trecut. Însă acest antrenament apare încă din cele mai timpurii texte şi nu există nici un motiv să ne îndoim că antrenamentul mental a fost o practică pre-buddhistă, că unele forme ale sale au fost adoptate de la alte secte. Practica era deja cunoscută în şcolile brahmane şi probabil în altele sub numele de yoga. Antrenamentul consta din „înjugarea" (acesta este sensul literal al termenului yoga) minţii prin fixarea ei asupra unui singur obiect, controlând astfel atenţia încât orice altceva să fie exclus.[61] Ea poate deveni o formă de auto-

hipnoză, iar în sine nu are nici un caracter moral. Ca efect, pe măsură ce concentrarea devine tot mai intensă, se produce o anumită stare sau o anumită serie de stări ale minţii, iar metodele de fixare a atenţiei sunt descrise în amănunţime de către comentatorii buddhişti.

Dar, pentru a practica corect concentrarea minţii (*samādhi*) şi pentru a accede la stările de meditaţie (*jhāna*) şi la realizările cele mai înalte (*samāpatti*), este necesară practica moralităţii. Aceasta conduce la întreita diviziune a practicii discipolului în moralitate (*sīla*), concentrare (*samādhi*) şi cunoaştere desăvârşită (*paññā*).[62] Aceasta este schema, aşa cum o găsim dată în mod repetat în cele mai demne de încredere culegeri ale Doctrinei, primele două Nikāya sau Āgama. Pe acestea se bazează relatarea care urmează.

Moralitatea este mai mult decât regulile Vinaya, căci preceptele din Vinaya privesc în principal conduita călugărului ca membru al unei comunităţi, iar concepţiile morale ale buddhismului sunt, în mod evident, cele mai înalte produse ale gândirii etice indiene. Ele au primit aprobarea prin faptul că derivă din două doctrine care au fost deja consacrate în credinţa hindusă, doctrina karmei, „a acţiunii," care susţinea existenţa unei retribuţii a tuturor acţiunilor întreprinse în mod deliberat şi doctrina reîncarnării. Cea din urmă face ca doctrina retribuţiei karmice să poată fi reală, întrucât o singură existenţă nu pare întotdeauna să confirme învăţătura că tot ceea ce un om seamănă va şi culege. Însă adevărata măreţie a moralităţii buddhiste constă în caracterul cu adevărat etic al învăţăturii sale. Pentru aceasta, a fost ajutat de respingerea ritualului şi a sacrificiului brahman, iar principiile sale se aplică în mod egal vieţii laice şi celei ascetice. Formulările referitoare la practicarea antrenamentului moral, din *Dīgha-Nikāya,* reprezintă, fără îndoială, o producţie

scolastică. Chestiunea privind măsura în care aceasta a fost o expunere corectă a celei mai timpurii învăţături va fi luată în considerare mai târziu.

Un om născut ca mirean sau în vreo familie de condiţie inferioară aude doctrina unui Buddha şi capătă credinţă în el. Gândeşte că nu este uşor să practice *brahmacariya*[63] câtă vreme trăieşte o viaţă de familie şi decide să purceadă la o viaţă rătăcitoare, tăindu-şi părul şi barba, abandonându-şi toate posesiunile şi părăsindu-şi toate rudele. „Părăsind astfel lumea, el trăieşte practicând austerităţile Pātimokkha, fiind desăvârşit în practica bunei conduite, şi văzând pericolul celor mai mărunte greşeli. El se supune regulilor practicii, devine instruit în ele, împlinind fapte bune cu corpul şi cuvântul, câştigându-şi existenţa prin mijloace pure şi având în vedere patru obiective speciale: să fie desăvârşit în moralitate, să aibă porţile simţurilor păzite, să fie înzestrat cu vigilenţă mentală şi stăpânire de sine şi să fie mulţumit".

Aceste patru obiective alcătuiesc diviziunea practicii morale. Primul este expus prin menţionarea unei liste de reguli numite Disciplinele (*sīla*).[64]

> 1. El abandonează uciderea fiinţelor vii, lasă la o parte folosirea bastonului sau a cuţitului, şi, plin de căinţă, stăruie în compasiune faţă de toate fiinţele vii.
> Abandonează practica luării a ceea ce nu îi este dat, ia şi aşteaptă numai ceea ce îi este dat şi trăieşte fără să fure.
> Abandonează desfrâul şi trăieşte izolat, evitând relaţiile sexuale.
> Abandonează minciuna şi grăieşte adevărul.
> Abandonează bârfa şi nu spune ceea ce a auzit într-un loc pentru a provoca disensiune

în altă parte. El stinge certurile şi încurajează prietenia, găsind plăcere în armonie şi grăind ceea ce duce la aceasta.
Abandonează cuvintele aspre, cuvântul său este ireproşabil, plăcut auzului, atinge inima, este rafinat şi atrăgător pentru mulţime.
Abandonează limbajul uşuratic, vorbeşte cum se cuvine şi cu sinceritate, în conformitate cu Dhammā şi Vinaya. Cuvântul său este uşor de memorat, elegant, limpede şi la subiect.
Urmează apoi o serie de reguli care se aplică vieţii sale de călugăr.
El abandonează vătămarea seminţelor sau a plantelor.
Ia fiecare masă doar de o singură dată şi nu mănâncă deloc seara, evitând hrana nepotrivită.
Renunţă la vizionarea de dansuri, cântece, muzică şi spectacole.
Renunţă la folosirea şi împodobirea propriei persoane cu ghirlande, parfumuri şi unguente.
Renunţă la folosirea unui pat înalt sau mare.
Renunţă la acceptarea aurului sau a argintului.
Alte reguli din această secţiune specifică renunţarea la diverse feluri de posesiuni, feluri de mâncare (cereale crude, carne crudă), acţionarea ca mediator, înşelăciunea, mituirea, impostura şi diverse acte de violenţă.
2. A doua secţiune este în principal o amplificare a practicilor frivole din prima listă – vătămarea lăstărişurilor, folosirea felurilor de mâncare, vizionarea dansurilor şi spectacolelor, jocurilor, folosirea mobilierului luxos, parfumurilor şi unguentelor, poveştile frivole, cearta pe seama Dhammei şi Vinayei, acţionarea ca mijlocitor şi ca prezicător.
3. A treia secţiune dă o listă a „artelor josnice” prin care asceţii şi brahmanii îşi

> câştigă existenţa în mod greşit: practicile legate de ghicit, farmece, astrologie, medicină şi chirurgie.[65]

În al doilea rând, el îşi menţine poarta simţurilor sub pază. Dacă vede ceva, el nu-şi îndreaptă atenţia spre caracteristici şi detalii. Întrucât lăcomia, deprimarea[66] şi gândurile rele se pot revărsa spre el dacă nu-şi înfrânează simţul văzului, el şi-l înfrânează şi îl păzeşte, procedând la fel cu celelalte cinci simţuri.[67] Având astfel această înfrânare a simţurilor, el simte o plăcere interioară nepângărită.

El devine apoi concentrat şi stăpân pe sine prin îndeplinirea tuturor acţiunilor obişnuite ale vieţii, conştientizând modul adecvat de înfăptuire a fiecăreia dintre ele, iar în cele din urmă găseşte mulţumire în a fi satisfăcut cu robele pentru corp şi cu bolul de pomeni pentru hrană. Le ia cu sine aşa cum pasărea îşi ia aripile.

Se va vedea că nu există neîncrederea că individul ar putea ajunge să urmeze toate aceste reguli. Este adevărat că el a retezat multe ocazii de poticnire prin renunţarea la viaţa de mirean şi alegând să practice *brahmacariya* „deplin şi complet, în întregime pur, cizelat ca o perlă”; totuşi s-a ajuns să se constate necesitatea unui anumit sprijin moral, iar aceasta a fost una dintre cauzele dezvoltării şi popularităţii credinţei în bodhisattvaşi, fiinţe care s-au dedicat ele însele mântuirii celorlalţi oameni.

Însă el trebuie de asemenea să înlăture acele obstacole (*nīvaraṇa*), tendinţe ale minţii care îl împiedică să obţină cunoaşterea clară. El începe să mediteze şi să practice concentrarea. Mergând într-un loc izolat din pădure, la rădăcina unui arbore, pe un deal, într-o peşteră din munţi sau într-un cimitir, după ce şi-a cerşit pomenile se aşază cu picioarele încrucişate şi cu spatele drept,

concentrându-şi atenţia în spaţiul dinaintea sa. Îşi purifică mintea de cele cinci obstacole: tânjire după lume, răutate, trândăvie şi toropeală, distragere şi agitaţie, îndoială. Acesta este începutul concentrării minţii (*samādhi*) care îl conduce prin cele patru stadii ale transei[68] (*jhāna*, skt. *dhyāna*).

> Atunci când vede în el însuşi aceste cinci obstacole înlăturate, apare entuziasmul, când triumfă apare bucuria, când mintea sa simte bucuria, corpul său devine calm şi simte plăcere, iar când simte plăcere, mintea sa este concentrată. Eliberat de patimi şi de gânduri rele, el obţine şi rămâne în prima transă a plăcerii şi bucuriei, care este însoţită de raţionament şi investigaţie şi apare din izolare. Îşi inundă, îşi umple şi îşi pătrunde corpul cu plăcerea şi bucuria născută din izolare şi nu există nimic în corpul său neatins de această plăcere şi bucurie apărută din izolare.
>
> Apoi, odată cu încetarea raţionamentului şi investigaţiei, într-o stare de calm interior, cu mintea fixată asupra unui singur punct, el obţine şi rămâne în a doua transă a plăcerii cu bucuria produsă de concentrare, fără raţionament şi investigaţie. Îşi inundă, îşi umple şi îşi pătrunde corpul cu plăcerea şi bucuria produsă de concentrare şi nu există nimic în corpul său neatins de aceasta.
>
> Apoi, cu egalitate de spirit faţă de bucurie şi aversiune rămâne vigilent şi conştient şi experimentează plăcerea pe care cei nobili o numesc „a rămâne împreună cu egalitatea de spirit şi cu atenţia, şi fericit," şi obţine şi rămâne în cea de-a treia transă. Îşi inundă, îşi umple şi îşi pătrunde corpul cu plăcere, fără

> bucurie, şi nu există nimic în corpul său neatins de aceasta.
> Apoi, abandonând plăcerea şi durerea, chiar înainte de dispariţia exaltării şi depresiei, el obţine şi rămâne în cea de-a patra transă, care este lipsită de durere şi plăcere şi împreună cu puritatea atenţiei şi egalităţii de spirit. Se aşează pătrunzându-şi corpul cu mintea purificată şi curăţită, şi nu există nimic în corpul său neatins de aceasta.

Călugărul a atins acum stadiul în care începe cunoaşterea deplină (*paññā*). El cugetă asupra corpului său, produs de un tată şi o mamă, un agregat din sânge şi lichid seminal la care conştiinţa sa aderă. Obţine facultăţile supraumane menţionate în *Pātimokkha*, a căror posesiune fals asumată implică excluderea din Ordin. Acestea cuprind capacitatea de a materializa o formă a propriei persoane şi de a crea un corp „alcătuit din minte," ce poate să apară în orice loc doreşte. Prin forţa puterii miraculoase (*iddhi*), el este capabil să se ridice în aer, să se dubleze pe sine şi de alte realizări chiar mai caraghioase. În legende Buddha este reprezentat descurajându-le printre discipolii săi. El obţine de asemenea o putere telepatică de a auzi la distanţă şi de a fi capabil să citească gândurile indivizilor. El poate percepe dacă mintea unei persoane este pătimaşă sau calmă, mânioasă sau nu etc., aşa cum cineva care se uită într-o oglindă sau într-o apă limpede la propria-i faţă poate vedea dacă are sau nu pe ea o aluniţă.[69]

Odată ce a atins acest stadiu el se află în poziţia de a dezvolta cele trei cunoaşteri (*vijjā*).

(1) El îşi direcţionează mintea spre cunoaşterea existenţelor anterioare. Îşi aminteşte una, două, trei naşteri şi aşa mai departe până la o sută de mii de-a lungul a numeroase epoci (*kalpa*) de evoluţie şi disoluţie a universului, gândind „în aceea aveam

cutare nume, clan, castă, hrană, sentimente, cutare plăcere şi durere şi am murit în cutare fel. Murind am renăscut apoi în cutare loc. Acolo, de asemenea, aveam cutare nume, etc., şi am murit în cutare fel." Este la fel de limpede pentru el ca şi cum un om ar merge dintr-un sat într-altul şi ar reflecta asupra a ceea ce a spus şi a făcut şi cum s-a întors.

(2) Îşi direcţionează mintea spre cunoaşterea morţii şi renaşterii indivizilor. Obţine ochiul divin şi poate vedea fiinţele murind şi renăscând în diferite stări ale existenţei, înalte sau joase, fericite sau mizerabile, în conformitate cu faptele lor.

(3) În cele din urmă îşi direcţionează mintea asupra cunoaşterii distrugerii viciilor (*āsava*).[70] El înţelege în mod corect, „aceasta este suferinţă," „aceasta este cauza suferinţei," „aceasta este încetarea suferinţei," „aceasta este calea care duce la încetarea suferinţei." Înţelege în mod corect: „acestea sunt vicii (*āsava*)," „aceasta este cauza viciilor (*āsava*)," „aceasta este încetarea viciilor (*āsava*)," „aceasta este calea de distrugere a viciilor (*āsava*)." Când cineva cunoaşte astfel şi percepe astfel, mintea sa este eliberată de viciul (*āsava*) dorinţei senzuale, de āsava (dorinţei de) existenţă şi de āsava ignoranţei. În cel eliberat se află cunoaşterea acestei eliberări; el înţelege că naşterea este distrusă, că viaţa religioasă a fost desăvârşită, că ceea ce trebuia făcut a fost făcut, că nu există nimic mai mult pentru această lume.[71]

Aceasta este starea de *paññā*, deplina cunoaştere intuitivă care determină starea *arahatului*,[72] cel care a făcut tot ce trebuia pentru a atinge scopul antrenamentului său, „faţă de care nu există roade vizibile mai înalte sau mai desăvârşite."[73] Această schemă pretinde să alcătuiască un întreg tot, şi nu poate fi nici o îndoială că ea a alcătuit la un moment dat suma antrenamentului unui discipol. Însă posibilităţile dezvoltărilor psihologice nu au

fost epuizate şi se va vedea cum această schemă a fost dezvoltată. Punctele imediate de interes sunt care anume erau metodele de fixare a atenţiei şi asupra a ce meditau discipolii.

Potrivit tradiţiei buddhiste, Buddha obişnuia să dea fiecărui discipol un subiect de meditaţie conform dispoziţiei proprii, iar după aceea îl chestiona cu privire la aceasta. A devenit, cu siguranţă, încă de atunci o practică curentă primirea de către călugări a subiectelor de meditaţie (*kammaṭṭhāna*) de la învăţătorii lor. Mijloace fizice au fost adoptate pentru fixarea preliminară a atenţiei.[74] Acestea sunt kasiṇa (skt. *kṛitsna*), menite să folosească obiectele fizice, din care existau zece: pământ, apă, foc, vânt, albastru, galben, roşu, alb, lumina şi conştiinţa. Metoda folosirii lor este descrisă foarte amănunţit de către Buddhaghosa[75]:

Călugărul aflat într-un loc izolat face un cerc din argilă roşie pe sol sau pe o bucată de pânză menţinută întinsă prin fixarea cu patru beţişoare. Cercul trebuie să aibă un diametru de patru degete. El se aşează pe o pernă aflată la distanţă potrivită şi priveşte cercul, repetând o frază adecvată, precum „nesăturate sunt pasiunile," uneori închizând ochii până ce „semnul" apare. Atunci când poate vedea figura (adică imaginea acesteia) atât cu ochii închişi cât şi cu ochii deschişi, semnul necesar s-a produs. El îşi reia atunci practica şi împreună cu figura îşi începe meditaţia propriu-zisă, dar dacă aceasta dispare, trebuie să se întoarcă înapoi ca să o recupereze. Celelalte obiecte sunt în mod esenţial la fel. Apa ca obiect al meditaţiei constă dintr-un bol de apă, iar focul ca obiect de meditaţie este obţinut prin practicarea unei găuri într-o rogojină veche sau într-o bucată de pânză, aşezată în faţa unui foc aprins, astfel încât să apară un cerc strălucitor. Prin aceste obiecte sunt dobândite diverse stadii ale transei şi

posibilitatea de a realiza anumite tipuri speciale de exerciţii.

Pe lângă cele patru transe sunt date şi alte metode. Acestea nu sunt în mod necesar mai târzii, însă locul lor în sistemul buddhist de antrenament pare să fie subordonat şi s-a încercat coordonarea lor cu transele. Ele sunt clasificate în conformitate cu cosmologia buddhistă, care divide existenţa în trei planuri: lumea simţurilor, lumea formei şi lumea fără-formei până la limita existenţei (*bhavāgra*). Cele mai importante sunt cele patru (uneori cinci) Realizări, care, adăugate transelor, fac o serie de opt sau nouă, după cum este descris mai jos.

Cele patru Brahma-vihāra (sălaşe ale lui Brahma) arată legătura directă cu practicile brahmane, aşa cum apar ele în *Yoga-Sūtra* (i, 33). Aceasta nu dovedeşte cu necesitate un împrumut din partea buddhiştilor, însă Scripturile le recunosc ca pe o practică non-buddhistă şi oferă o legendă a lui Makhādeva, un străvechi rege din Mithilā, care le-a practicat şi care, în consecinţă, a renăscut în lumea lui Brahma.[76] Acestea sunt, în realitate, subestimate acolo, deoarece, cu toate că este posibilă obţinerea transei prin intermediul lor, ele nu tind spre „aversiune, absenţa pasiunii, încetare, pace, înaltă cunoaştere, iluminare, Nirvāṇa.” Ele sunt descrise astfel:

> Călugărul rămâne pătrunzând prima transă avându-şi mintea însoţită de iubire, la fel a doua, a treia şi a patra. Astfel deasupra, mai jos, în jur, peste tot, el stăruie pătrunzând întreaga lume cu mintea sa însoţită de iubire, cu abundentă şi nemărginit de mare eliberare de ură şi răutate.” În chip asemănător, în celelalte trei vihāra, călugărul pătrunde lumea cu compasiune, simpatie şi egalitate de spirit.[77]

Există alte două scheme de meditaţie, care au fost de asemenea folosite pentru concentrarea atenţiei. Ele sunt aproape ignorate de către Buddhaghosa atunci când tratează subiectele de meditaţie, însă a doua este importantă pentru că arată modul în care stadiile transei ajung să fie extinse, deoarece transele au fost mărite la opt şi uneori la nouă luând stadii din această schemă şi făcându-le extensii ale celor patru transe. Prima este cele opt Stadii ale Stăpânirii de Sine (*abhibhāyatana*):[78]

> 1. Percepând formele (formele materiale) interior, el vede formele exterior, mărginite, cu culori atrăgătoare sau respingătoare; asimilându-le (gândind) „Ştiu, văd," percepând astfel, acesta este primul stadiu al asimilării.
> 2. Percepând formele interior, el vede formele exterior, nemărginite, în culori reale sau respingătoare; asimilându-le (gândind) „Ştiu, văd," percepând astfel, acesta este al treilea stadiu.
> 3. Nepercepând formele interior el vede formele exterior, nemărginit cu culori atrăgătoare sau respingătoare; asimilându-le (gândind) „Ştiu, văd," percepând astfel, acesta este al treilea stadiu.

În cel de-a patrulea stadiu, el vede aceleaşi forme ca fiind nemărginite. În al cincilea, el percepe formele ca fiind albastre, iar în rest le percepe ca fiind galbene, roşii, respectiv albe.

Interpretarea lui Woodward[79] pare să explice semnificaţia acesteia. Înseamnă a realiza lumea formei prin cultivarea căii spre aceasta. Lumea

formei pentru buddhişti era o realitate – un stadiu al universului de deasupra acestei lumi a celor cinci simţuri, în care existau forme materiale, dar nu simţurile atingerii, mirosului şi gustului. El presupunea a merge efectiv acolo printr-un astfel de antrenament, iar psihologic efectul era de a-şi concentra mintea astfel încât să devină potrivit pentru existenţa în acea lume.

Cele opt Stadii ale Eliberării (*vimokkha*) sunt de asemenea o modalitate de concentrare prin care cineva devine antrenat în stadiile pentru lumi chiar mai înalte – din lumea fără formei, de deasupra lumii formei, până la limita existenţei. Aceasta rămâne încă în lista de exerciţii, dar folosirea ei iniţială a fost modificată luând stadiile de la al patrulea până la al şaptelea şi făcându-le extensii ale celor patru transe. Acestea patru sunt cunoscute drept Realizări (*samāpatti*), însă ele sunt tratate de asemenea împreună cu cele patru transe, astfel încât întregul devine o serie de opt. Uneori este adăugată ultima eliberare, făcându-se astfel nouă stadii.[80]

> 1. Posedând formă (formă materială), el vede forme.
> 2. Nepercepând forme interior, el vede forme.
> 3. Este concentrat doar asupra gândului „este bine."
> 4. Trecând cu totul dincolo de percepţia formei, odată cu dispariţia percepţiilor împotrivirii, nedând curs percepţiilor diversităţii, (el percepe) că „spaţiul este infinit," şi realizează şi rămâne în stadiul infinităţi spaţiului.
> 5. Trecând cu totul dincolo de stadiul infinităţii spaţiului, (el percepe) că „conştiinţa este infinită", şi realizează şi rămâne în stadiul infinităţii conştiinţei.

6. Trecând cu totul dincolo de stadiul infinităţii conştiinţei, (el percepe) că „nu există nimic”, şi realizează şi rămâne în stadiul vacuităţii.
7. Trecând cu totul dincolo de stadiul vacuităţii, el realizează şi rămâne în stadiul nici conştiinţă-nici non-conştiinţă.
8. Trecând cu totul dincolo de stadiul nici conştiinţă-nici non-conştiinţă, el realizează şi rămâne în stadiul încetării percepţiei şi simţirii.

Discipolul poate lua un anumit subiect de meditaţie de la învăţătorul său, însă există o listă de subiecte din care învăţătorul poate alege în conformitate cu dispoziţia discipolului.

(1) Patru contemplaţii (*satipaṭhāna*) asupra corpului, sentimentelor, minţii şi gândurilor, în care „el rămâne aprins, conştient, vigilent, risipindu-şi ataşamentul şi dezgustul faţă de lume.” Aceasta este cu adevărat o schemă completă de antrenament, aşa cum se va vedea mai jos din schema celor patru contemplaţii.
(2) Patru eforturi corecte (*padhāna*). El exercită voinţă, se străduieşte, manifestă energie, îşi dedică mintea: (a) pentru a împiedica apariţia gândurilor rele neprofitabile; (b) pentru a risipi gândurile rele neprofitabile care au apărut; (c) pentru a determina apariţia gândurilor bune; (d) pentru a statornici, limpezi, îmbunătăţi, spori, cultiva şi desăvârşi gândurile bune care au apărut.
(3) Patru fundamente ale puterii magice, practicate cu efortul concentrării şi combinate respectiv cu voinţă, gândire, energie şi investigaţie.

(4) Cinci facultăţi (*indriya*) sunt practicate: credinţa, energia, atenţia trează, concentrarea şi cunoaşterea deplină. Aceste cinci facultăţi, şi de asemenea puterile, se spune că trebuie practicate în fiecare dintre cele patru transe.
(5) Cinci puteri (*bala*) sunt practicate, cu aceleaşi denumiri ca şi facultăţile. Acestea sunt puteri în sensul că sunt de nezdruncinat, spune comentariul. Analiza mai elaborată din *Abhidharmakośa* (vi, 70) explică că acele *indriyas* care în stadiul anterior erau predominante pot, în calitate de *balas,* să nu fie niciodată zdrobite de pasiuni.
(6) Şapte părţi sau membre (*anga*) ale iluminării (*bodhi*) sunt practicate: atenţia trează, investigarea doctrinei, energia, bucuria (*entuziasmul*), calmul, concentrarea, egalitatea de spirit.
(7) Calea Octuplă: vederea corectă, decizia corectă, vorbirea corectă, acţiunea corectă, modul de viaţă corect, efortul corect, vigilenţa mentală corectă, concentrarea corectă.[81]

Prima dintre acestea, cele patru Contemplaţii, constituie subiectul unei importante sutta,[82] şi se spune că este „o cale pentru purificarea fiinţelor, pentru a trece dincolo de mâhnire şi regret, pentru a pune capăt durerii şi suferinţei, pentru realizarea metodei corecte şi pentru realizarea Nirvāṇei.” Ea alcătuieşte, aşa cum se va vedea, o parte importantă a probei pentru determinarea modului în care buddhiştii concepeau natura şi organizarea individului.

Călugărul se duce în pădure sau la rădăcina unui arbore sau într-o casă goală, aşezându-se cu picioarele încrucişate şi cu spatele drept, fixându-şi atenţia trează (*sati*) în spaţiul dinaintea sa. El îşi începe contemplaţia asupra corpului. Această parte constă din paisprezece reflecţii, fiecare cu acelaşi

refren. Respiră fiind conştient de fiecare respiraţie. „Practică, ‚conştient de întregul meu corp inspir;' practică, ‚conştient de întregul meu corp expir;' practică ‚calmând întregul meu organism trupesc inspir;' practică ‚calmând întregul meu organism trupesc expir;'" El contemplă corpul ca pe ceva care apare, apoi ca pe ceva care dispare, apoi ca pe ceva care apare şi dispare deopotrivă. „Atenţia sa trează devine statornicită în gândul, ‚aici este corpul,' în măsura în care este necesară pentru cunoaştere şi auto-reflecţie. El rămâne independent şi nu se agaţă de nimic din lume. Chiar aşa călugărul rămâne reflectând asupra corpului."

Apoi când se deplasează călugărul reflectează: „Eu merg," sau atunci când stă, „Stau," şi în acelaşi fel atunci când stă aşezat sau se culcă; şi practică aceeaşi reflecţie pentru fiecare acţiune. În toate acţiunile vieţii el acţionează conştient de ceea ce face.

Apoi reflectează asupra corpului său, din tălpile picioarelor până-n creştetul capului, ca la ceva închis în piele, plin cu diferite feluri de impurităţi. O listă de treizeci doi de itemi este dată pentru a fi repetată: păr, unghii, dinţi etc. care se repetă şi în alte locuri.

Apoi contemplă corpul ca fiind compus din cele patru elemente, repetând aceleaşi reflecţii.

Din nou, călugărul, ca şi cum ar fi văzut un cadavru într-un cimitir decedat de una, două sau trei zile, umflat, decolorat şi descompus, reflectează şi aplică aceasta propriului său corp; apoi ca şi cum l-ar fi văzut mâncat de corbi, vulturi, câini şi alte creaturi; apoi ca redus la o grămadă împrăştiată de oase şi, în cele din urmă, ca oase albite de culoarea unei scoici, sau redus la pulbere; şi în fiecare caz reflectează ca mai înainte. Această porţiune a fost ulterior dezvoltată în cele zece *asubha*, în care există zece stadii de descompunere.[83]

A doua contemplaţie este asupra sentimentelor, adică senzaţiile de plăcut, neplăcut şi neutră. „Astfel el rămâne contemplând sentimentele interior, sau exterior, sau interior şi exterior. Rămâne contemplând sentimentele ca lucruri care apar, apoi ca lucruri care trec şi apoi ca lucruri care apar şi trec deopotrivă.” Din nou îşi fixează atenţia trează cu aceeaşi formulă ca şi atunci când contemplă corpul.

În cea de-a treia îşi contemplă starea minţii (*citta*). El ştie dacă se află într-o stare de dorinţă sau eliberată de dorinţă, o stare de antipatie sau lipsită de antipatie, şi tot aşa de inerţie mentală, distragere, exaltaţie, nobleţe, concentrare sau eliberare. Contemplaţia are loc ca şi anterior.

În cele din urmă îşi contemplă gândurile (*dhammā*). *Dhammā* poate însemna „obiect” în general, însă aici termenul este folosit cu privire la obiectele din minte, gânduri sau idei. Mintea este tratată drept unul dintre simţuri, al şaselea simţ intern, iar dhammā sunt obiectele acesteia, aşa cum priveliştile şi sunetele sunt obiecte ale altor simţuri. El contemplă ideile care sunt cele cinci obstacole. El ştie că are sau nu are dorinţă senzuală. Ştie cum este originea dorinţei senzuale care nu a apărut încă, cum este îndepărtarea dorinţei senzuale care a apărut, şi cum este non-apariţia dorinţei senzuale care a fost îndepărtată.

Celelalte obstacole sunt tratate în aceeaşi manieră: răutate, lenevie şi toropeală, distragere şi agitaţie, îndoială.

Călugărul s-a contemplat acum pe sine ca fiind alcătuit din corp, sentimente, minte şi gânduri. Ceea ce urmează se spune că este contemplaţia asupra gândurilor, dar este făcută prin introducerea unei alte analize a individului în cinci părţi, binecunoscutul grup al aderenţei (*upādānakkhandha*) de corp, senzaţie, percepţie, agregate şi conştiinţă. În mod evident această clasificare exista atunci când sutta a fost compusă.

Asupra fiecăreia dintre cele cinci se reflectează în acelaşi mod, legat de apariţia, dispariţia, apariţia şi dispariţia deopotrivă.

Urmează apoi reflecţia asupra celor şase „sfere" (*āyatana*) interne şi externe. Acestea sunt cele şase simţuri sau facultăţi ale văzului, auzului, atingerii, mirosului, gustului şi minţii şi celor şase obiecte corespondente. El reflectează asupra fiecăruia ca apărând şi dispărând. El înţelege orice înlănţuire care apare din cauza simţului şi obiectului deopotrivă, cum este apariţia unei înlănţuiri care nu a apărut anterior, şi cum este non-apariţia în viitor a unei înlănţuiri care a fost îndepărtată.

Se reflectează apoi asupra celor şapte părţi ale iluminării (*bojjhanga*). El este conştient de fiecare dintre ele, indiferent că este prezentă sau absentă, modul în care apare şi modul în care prin practică este pe deplin dezvoltată.

În cele din urmă reflectează asupra celor patru adevăruri, iar Buddha declară că „pentru oricine care va practica aceste patru contemplaţii timp de şapte ani, unul dintre cele două fructe poate fi urmărit: fie cunoaşterea deplină în chiar această viaţă, fie, atunci când există un reziduu conducând la renaştere (*upādi*), starea celui fără întoarcere." Sau poate fi timp de şase ani, iar timpul posibil este redus treptat până la şapte zile.

Această schemă, care formează acum prima parte a celor treizeci şi şapte de calităţi ale iluminării, apare astfel aici ca o metodă independentă de antrenament suficient sieşi pentru obţinerea iluminării. Faptul că el conţine termeni psihologici clasificaţi face probabil ca ea să fie ulterioară schemei descrise anterior, care continuă prin intermediul celor patru transe.

Cele şapte grupuri ale *bodhipakkhikā dhammā*, din cele patru contemplaţii la Calea Octuplă, alcătuiesc un întreg de treizeci şi şapte de itemi, iar ele au rămas multă vreme un rezumat al aspectului pozitiv al doctrinei. În povestea morţii lui Buddha

se spune că acestea au format ultimul său discurs către călugări.[84] Rhys Davids, aparent presupunând că amănuntele sunt istorice, spunea că, „este de mare interes să se observe care sunt aspectele asupra cărora se spune că Gautama, în ultima sa adresare către discipolii săi, şi în momentul solemn în care moartea era atât de aproape, a pus un accent atât de mare... Acest rezumat al ultimei cuvântări a lui Buddha poate fi în mod obiectiv luat ca un rezumat al buddhismului, care pare astfel să fie pur şi simplu un zelos sistem de autoeducare şi autocontrol.”[85]

Importanţa acestui rezumat nu stă în supoziţia că el poate conţine un sâmbure de adevăr cu privire la o perioadă cu totul legendară, ci în faptul că principalele şcoli au acceptat că el constituie fundamentele doctrinei. După cum s-a afirmat, el dă bune temeiuri unor savanţi precum La Vallée Poussin, care refuză să considere buddhismul o religie. Acesta nu renunţă la zei, dar recomandă amintirea[86] lor doar pentru a recunoaşte că ei au atins paradisurile respective prin intermediul unei astfel de credinţe, moralităţi şi al altor virtuţi asemeni celor pe care discipolul însuşi le posedă. Ei nu sunt adoraţi, nu sunt baza moralităţii, nici nu sunt furnizori ai fericirii.

Chestiunea cu privire la termenul religie este în mare măsură verbal. Buddhismul, asemeni religiilor printre care a apărut, forma o concepţie pozitivă asupra universului. Cosmologia lui şi teoria ciclurilor recurente erau fundamental aceleaşi cu cele brahmanice. Au apărut anumite probleme privind universul şi individul, care au fost date deoparte ca nefolositoare, dar niciodată considerate a fi imposibil de cunoscut sau de gândit. Buddhistul era convins că el ştie sau poate ajunge să ştie suficient de mult despre univers pentru a înţelege relaţia lui cu acesta, şi ce anume trebuie să facă pentru a obţine fericirea ultimă. Concepţia lui despre univers îi dădea pacea şi

încrederea pe care alţii o pretindeau ca binefacere a propriei lor religii, dar pe care el o găsea numai în a lui proprie. Pentru el aceasta era o religie mai adevărată decât oricare alta.

Este de notorietate faptul că buddhismul era departe de a fi „un simplu sistem al autodisciplinării şi autocontrolului zelos." Unele dintre presupunerile sale sunt deja implicate în schema de mai sus – un univers în ale cărui părţi o fiinţă se poate naşte şi poate fi guvernată de o lege implacabilă, care l-a determinat să renască conform propriilor sale fapte. Este încă subiect de dispută dacă buddhismul iniţial nu era „nimic altceva decât magie vulgară şi taumaturgie îmbinată cu practici hipnotice," sau dacă Buddha a fost un „adept al vreunui sistem filozofic de genul celui al lui Patanjali" – pentru a lua două puncte de vedere extreme. Este sigur că sistemul filozofic a ajuns să existe, cu teorii asupra naturii individului, căii sale, în conformitate cu o lege a cauzalităţii, şi cu doctrina destinului său final; iar apoi, odată cu mişcarea Mahāyāna, o transformare a tuturor problemelor printr-o nouă teorie a realităţii şi o concepţie a Celui Iluminat, care l-au făcut să nu se mai poată distinge de cele mai înalte concepţii hinduse asupra divinităţii.

59 Date exacte cu privire la cronologia diferitelor părţi ale Canonului nu există. Putem vorbi despre un nucleu timpuriu şi chiar elementar, dar, cu excepţia secţiunilor timpurii ale Patimokkha, nu putem indica din ce consta acesta. Adesea, putem distinge vechimea relativă a diverselor porţiuni. Discuţia se poartă de obicei asupra datei când Canonul Pāli a primit forma sa actuală. S-a spus că aceasta s-a petrecut în vremea lui Aśoka, deoarece una dintre şcoli susţine că sub domnia acestui rege s-a ţinut un Conciliu. Însă, chiar dacă Conciliul are realitate istorică, nu cunoaştem nici un detaliu despre el, cu excepţia faptului că lucrarea *Kathāvatthu* a fost recitată acolo. Întrucât nu avem nici un motiv să credem că Canonul a fost încredinţat scrisului în acel moment, ipoteza că acesta şi-a

asumat atunci forma sa actuală este ceva mai mult decât o pioasă presupunere. Motivul principal pentru a crede că regulile Vinaya şi cele patru Āgama au luat o formă definitivă chiar înainte de Aśoka este concordanţa, în privinţa aspectelor fundamentale, dintre Canoanele Theravāda şi Sarvāstivāda. Dar, diferenţele dintre ele arată, de asemenea, că ele trebuie să se fi menţinut multă vreme doar în memoria celor care le-au învăţat pe de rost. Formele pe care le cunoaştem sunt cele pe care ei le aveau în momentul în care au fost reproduse în scris, iar aceasta probabil că înseamnă, aşa cum susţine Theravāda, secolul I î.e.n. Însă Canonul Sarvāstivāda a continuat să se dezvolte vreme de secole.

60 *Dīgha*, i, 83.

61 Nu există nimic în cuvântul yoga care să implice o experienţă religioasă, însă întrucât aceasta a fost practicată de diferite curente religioase ca un mijloc de a ajunge la uniunea cu Divinitatea, sensul ei de a înjuga sau a uni a putut să dezvolte în mod natural astfel de conotaţii; dar chiar şi atunci, precum în *Bhagavadgītā*, este vorba mai curând despre procesul de dobândire a uniunii decât despre uniunea însăşi.

62 *Dīgha*, i, 63 şi următoarele. Această triplă împărţire fără alte subdiviziuni apare în *Dīgha* şi *Majihima*, şi se găseşte în lucrările sarvāstivādine (*Mvyut*, iv, 36), arătând acordul şcolilor asupra fundamentelor. Cele trei diviziuni sunt de asemenea numite realizări sau achiziţii (*sampadā*) (1) ale moralităţii, (2) ale minţii şi inimii, (3) ale cunoaşterii depline. *Dīgha*, i, 172.

63 Acest termen, un alt exemplu de termen împrumutat de la alte şcoli, la origine, se referea la practica unui discipol brahman, înainte de căsătorie, în timpul studierii de către el a Vedei sub îndrumarea unui învăţător brahman, şi implică abstinenţa strictă. Acesta este sensul special pe care l-au adoptat buddhiştii, fiind explicat puţin mai jos ca „evitarea relaţiilor sexuale" şi nu ca simpla încălcare a regulilor morale obişnuite, care este *kāmesu micchācāro* „complacerea incorectă în pasiuni." Totodată, termenul este folosit şi cu un sens mai larg, referindu-se la întreaga viaţă religioasă a unui om care şi-a asumat aceste reguli.

64 *Dīgha*, i, 63. Acestea sunt divizate în trei secţiuni, Mică, Mijlocie şi Mare, însă aceasta se referă pur şi simplu la lungimea lor, întrucât cea mai importantă secţiune conţinând toate regulile pozitive este cea dintâi.

65 Un aspect interesant cu privire la această listă este relaţia ei cu Cele zece reguli ale instruirii (Dasasikkhāpadāni) care trebuiau învăţate de către un novice (Vin., i., 83), dintre care nouă survin în această listă. Primele patru dintre cele Zece reguli sunt identice cu primele patru ale Disciplinelor, iar ultimele cinci sunt similare cu cele cinci reguli începând cu regula privind hrănirea, până la nonacceptarea aurului şi argintului. A cincea dintre cele Zece reguli, care interzice intoxicanţii, nu apare aici, deşi există în Pātimokkha, Pac., 51.

66 Acestea sunt cele două atitudini faţă de viaţă ale omului pătimaş. O dorinţă de a se complace în plăceri şi un sentiment de dezgust şi repulsie bazat pe descoperirea vanităţii complacerii în senzualitate.

67 Al şaselea simţ este simţul intern al minţii, ale cărui obiecte sunt gândurile, ideile, sau orice experienţă interioară.

68 Strict vorbind transa este starea finală pentru care acestea sunt stadii. Rhys Davids spunea „nu există nici o sugestie de transă, ci mai curând o vitalitate sporită" (*Pāli Dict*., s.v.), în mod evident luând transa drept o stare de leşin. Însă transele meditaţiei nu implică o vitalitate scăzută. Experienţa interioară devine mai intensă întrucât atenţia este retrasă de la obiectele exterioare, iar persoana poate părea inconştientă. Odată în timpul unei mari furtuni cu trăsnete, când doi fermieri şi patru boi au fost loviţi, Buddha mergea prin câmp deschis, însă era atât de absorbit încât nu a văzut şi nu a auzit nimic. Totuşi el era „conştient şi treaz" tot timpul. *Dīgha*, ii, 131.

69 Toate aceste forme de *iddhi*, materializare, invizibilitate, transfer al gândului, şi altele (*anaesthesia*, ridicarea temperaturii corpului) sunt încă cunoscute şi practicate de către lamaşii din Tibet, conform doamnei A. David-Neel, care crede că există o sămânţă de adevăr în ele. Vezi articolele domniei sale, „Les phénomènes psychiques au Thibet," în *Rev. de Paris*, 1 decembrie 1929, p. 566, şi „La Thibet Mystique," ibid., 15 februarie 1928.

70 Acest termen înseamnă literal „curgere în", şi are încă aceeaşi semnificaţie printre jainişti, care privesc karma ca pe o curgere materială din interiorul individului. Probabil că atunci când buddhiştii l-au adoptat el primise deja un sens special. Nu este necesar să speculăm asupra derivaţiei, întrucât ştim cu exactitate ce înţeleg buddhiştii prin el, adică dorinţă senzuală (kāma), dorinţă de existenţă (bhava) şi ignoranţă (avijjā), la care s-au adăugat ulterior punctele de vedere greşite (*diṭṭhi, drshṭi*).

71 „Il n’y a plus autre chose pour l’état d’être ici.” Vezi La Vallée Poussin, *Le dogme et la philos. du Bouddh*., p. 185.

72 Skt. arhat „vrednic”; termenul este pur şi simplu un titlu onorific, care a fost adoptat de buddhişti şi aplicat în exclusivitate discipolului desăvârşit.

73 Cele şase cunoaşteri ale puterii magice, auzul divin, cunoaşterea gândurilor celorlalţi, amintirea existenţelor anterioare, cunoaşterea morţii şi renaşterii fiinţelor şi cunoaşterea distrugerii āsava sunt cele şase *abhiññā* sau cunoaşteri superioare, *Mvyut*., 14. Buddhaghosa le numeşte pe primele cinci seculare, *Vism*., 373.

74 *Ang*., I, 38; acest pasaj oferă cea mai completă listă din Scripturi a acestor metode şi a subiectelor de meditaţie. Listele Sarvāstivāda sunt aproape identice, *Mvyut*., 67 şi următoarele.

75 *Vism*., ch. iii, iv. El înlocuieşte obiectul conştiinţei cu obiectul spaţiului separat, aşa cum în Realizări (vezi mai jos) faptul că „conştiinţa este infinită” este făcut un obiect al gândului. Lista Sarvāstivāda din *Mvyut*., 74.

76 *Majjh*., ii, 76. Aceasta arată că numele Brahmā era înţeles literal. În cosmologia buddhistă lumea lui Brahma aparţine lumii formei deasupra lumii simţurilor de care aparţin pământul şi paradisurile inferioare. Însă „brahma” este de asemenea folosit cu sensul de „excelent,” iar Buddhaghosa admite acest sens aici. Vism., 320.

77 *Dīgha*, I, 250: *Mvyut*, 69. Ele sunt de asemenea cunoscute drept cele patru Nemăsurabile (*appamaññā*) *Dīgha*, iii, 223; cf. *Vism*., pp. 295 şi următoarele, unde Buddhaghosa are o serie de remarci practice. Călugărul nu trebuie să înceapă prin a încerca să-şi iubească duşmanul, altminteri se va obosi. Nici nu este uşor de practicat egalitatea de spirit, echilibrul desăvârşit al sentimentelor, faţă de un prieten drag. Iubirea faţă de toţi include iubirea de sine, iar el trebuie să înceapă cu iubirea de sine ca fiind cea mai uşoară. Buddhismul nu face opoziţia modernă dintre iubirea de sine şi iubirea altruistă. Iubirea de sine este cea care justifică iubirea faţă de ceilalţi. Vezi poveştile regelui Pasenadi, a cărui soţie a refuzat să spună că exista cineva mai drag ei decât ea însăşi. *Samy*., i, 74.

78 *Dīgha*, ii, 110; *Mvyut*., 71.

79 *Gradual Sayings*, i, 36. Rhys Davids crede că scopul său era de „a alunga iluzia că ceea ce cineva vede şi simte este real şi permanent.” *Dial*., ii, 118.

80 *Digh*, ii, 111, 156; *Mvyut*., 70.

81 Această octuplă divizare din *Majjh*., i, 301 este echivalată cu tripla diviziune: moralitate = vorbire, acţiune şi mod de viaţă corecte; concentrare = efort, vigilenţă mentală şi concentrare corecte; cunoaştere deplină = vedere şi decizie corecte.

82 *Mahā-satipaṭṭhāna-sutta*. *Dīgha*, ii, 290.

83 *Ang*., I, 43, le numeşte percepţii (saññā) şi face din ele cinci. Buddhaghosa, *Vism*., 110, dă zece.

84 Atât formele pāli cât şi cele sanscrite ale legendei le conţine – *Dīgha*, ii, 120; Divy., 200 – arătând că acestea au format un rezumat general admis de latura pozitivă a Doctrinei.

85 *Dial*., ii, 128-9. Ele sunt cunoscute ulterior ca *bodhipakhikā dhammā* calităţile sau principiile constituind iluminarea. Ele rămân treizeci şi şapte în lucrările sanscrite, *Mvyut*., 38-44, *Dharmasang*., 43, *Lal*., 8 şi chiar în lucrări aparţinând în mod clar Mahāyānei, *Lotus*, 458. O lucrare pāli, *Netti* (112), sporeşte numărul la patruzeci şi trei, în aparenţă prin adăugarea a şase dintre percepţii (saññā).

86 *Angul*., iii, 287. Acesta este unul dintre subiectele meditaţiilor numite cele şase amintiri (*anussati*) – Buddha, Doctrina, Ordinul, moralitatea, generozitatea şi zeii. Alte patru au fost adăugate ulterior – asupra morţii, corpului, respiraţiei şi calmului. Un set de douăzeci de percepţii (*saññā*) survin de asemenea în *Angul*., i, 40. Aceasta conţine cinci meditaţii asupra unui cadavru, dar acestea par să fi fost abandonate de clasificările ulterioare. Buddhaghosa recunoaşte numai una – percepţia caracterului respingător al hranei.

Capitolul V
CAUZALITATEA

Una dintre cele mai discutate doctrine ale buddhismului este Formula producerii cauzale, aşa numitul Lanţ al Cauzalităţii, *paṭicca-samuppāda*, skt. *pratītya samutpāda*. Se susţine că Formula explică cele două adevăruri ale originii suferinţei şi încetării suferinţei. În aparenţă Burnouf a fost cel care l-a numit pentru prima dată lanţ, *enchainement*, însă acesta este un termen care ridică o întrebare, deoarece denumirea înseamnă mai curând „apariţia sau naşterea cauzală," şi există buddhişti care neagă că ar trebui înţeleasă ca un lanţ continuu. Termenul tradus în mod obişnuit prin „legătură" este *nidāna*, „cauză," însă se spune că fiecare legătură apare având-o pe anterioara drept cauză (*paccaya*). Există o abundenţă de termeni pentru cauză care nu sunt niciodată strict deosebiţi.

Un alt aspect care nu a fost întotdeauna recunoscut este acela că schema cu douăsprezece „legături" este doar forma stereotipizată pe care în cele din urmă şi-a asumat-o. Există numeroase alte variante mai scurte în Canon, iar ele ridică chestiunea dacă sunt adaptate din forma mai lungă, sau dacă forma mai lungă este o combinaţie nearticulată de elemente independente.[87] Va fi confortabil să dăm mai întâi forma clasică în care Formula este cel mai bine cunoscută. Aceasta se găseşte în descrierea realizării stării de arahat, când discipolul odată trecut prin stadiile moralităţii şi concentrării atinge cunoaşterea distrugerii viciilor (*āsava*), şi cunoaşte suferinţa, cauza ei, încetarea ei şi calea conducând la aceasta. În ceea ce este probabil cea mai veche formă a acestei descrieri[88] nu există nici o menţiune a Lanţului, ci

doar afirmaţia că adevărurile sunt cunoscute. Dar de asemenea găsim această afirmaţie expandată prin inserarea Formulei originii cauzale, iar repetarea ei, în care fiecare termen este stabilit pozitiv ca o cauză, se spune că explică cauza suferinţei, iar repetarea negativă, în care despre fiecare item se spune că nu există, explică încetarea suferinţei. În cele ce urmează este Formula din *Lalita-vistara*,[89] unde după povestirea renaşterii fiinţelor ea continuă:

„Astfel că Bodhisattva, cu mintea concentrată, purificată, curăţită, luminoasă, imaculată, lipsită de impurităţi, blândă, abilă, fermă şi impasibilă, în ultimul ceas al nopţii în zori... şi-a direcţionat mintea spre moartea cauzei suferinţei. El s-a gândit: nenorocit este cel venit în această lume, adică, se naşte, îmbătrâneşte, moare, trece mai departe, renaşte. Şi astfel el nu cunoaşte nici o scăpare din această întreagă masă a suferinţei. Vai! Nici un mijloc de a pune capăt la toată această mare masă de suferinţă nu este cunoscut, această bătrâneţe, boală, moarte şi aşa mai departe. Apoi, din nou, Bodhisattva gândi: când îmbătrâneşte şi ajunge să moară ceea ce există, şi care este cauza bătrâneţii şi morţii? El gândi: Atunci când naşterea există, bătrâneţea şi moartea apar, căci bătrâneţea şi moartea au naşterea drept cauză."

În acelaşi fel naşterea are existenţa (*bhava*) drept cauză a ei; luarea fiinţă are aderenţa (*upādāna*) drept cauză a ei; aderenţa are dorinţa (*tṛśṇā*) drept cauză a ei; dorinţa are senzaţia (*vedanā*) drept cauză a ei; senzaţia are contactul (*sparśa*) drept cauză a ei; contactul are cele şase organe de simţ (*Saḍāyatana*) drept cauză; cele şase organe de simţ au mintea şi corpul (*nāma-rūpa*) drept cauză; mintea şi corpul au conştiinţa (*vijñāna*) drept cauză; conştiinţa are agregatele (*saṃskāra*) drept cauză; agregatele au ignoranţa (*avidyā*) drept cauză.

Aceasta este numită repetiţia în ordine inversă (*pratiloma*). Bodhisattva o repetă apoi în ordine directă (*anuloma*). „Când ajung agregatele să existe? Şi care este cauza agregatelor? Apoi el gândi: când ignoranţa există, agregatele iau fiinţă, deoarece agregatele au ignoranţa drept cauză," şi aşa mai departe până la „cu naşterea drept cauză, iau fiinţă bătrâneţea, moartea, mâhnirea, regretul, suferinţa, mizeria, şi disperarea. Chiar astfel originea întregii acestei mase a suferinţei ajunge să fie, originea! Astfel în timp ce Bodhisattva reflecta în mod adecvat şi repetat asupra acestor lucruri neauzite înainte, apăru cunoscătorul, apăru viziunea, apăru cunoaşterea, apăru inteligenţa, apăru cunoaşterea deplină, apăru lumina."

El o repetă apoi înapoi şi înainte în mod negativ: când nu există ce, nu se mai produc bătrâneţea şi moartea? Sau prin încetarea a ce, are loc încetarea bătrâneţii şi morţii, sfârşind cu „chiar aşa este încetarea întregii acestei mari mase a suferinţei," iar cunoaşterea suferinţei apare. „În acest moment ştiu cum se cuvine că: ‚aceasta este suferinţă, aceasta este cauza influxului de materie karmică (*āsrava*), aceasta este încetarea influxului de materie karmică (*āsrava*), aceasta este calea conducând la încetarea influxului de materia karmică (*āsrava*).'"[90]

Diferenţele de vedere cu privire la interpretarea acestei Formule îmbracă două aspecte, după cum aceasta descrie diferite stadii ale fiecărui individ care este implicat în această masă a suferinţei, sau după cum are o semnificaţie cosmologică, şi depinde de speculaţii privind originea şi moartea universului.[91] În *Dīgha* aceasta este numită „profundă, chiar şi în înfăţişarea ei profundă," iar lui Ānanda i se reproşează că a spus că este extrem de clară.[92] De aici este probabil că într-o perioadă mai timpurie au existat dispute cu privire la înţelesul ei şi că nevoia de a o interpreta a fost simţită timpuriu. Acest lucru este arătat chiar mai

mult în explicaţiile comentariilor, care nu pot fi ignorate dacă ar fi să decidem ce înţelegeau buddhiştii prin ea. A fost înţeleasă drept cunoaşterea naturii şi cauza suferinţei realizată de individ care conduce la salvarea de renaştere.

Există în ea mai mulţi termeni ce apar de asemenea în altă formulă, cele cinci grupuri (*khandha*) care constituie individul. În legenda lui Māgandiya (*Majjh*., i, 511) Buddha îi spune: „Dacă ar fi să te învăţ doctrina cu privire la ce anume este sănătatea şi Nirvāṇa, iar tu ai ajunge să ştii ce este sănătatea şi să vezi Nirvāṇa, atunci când viziunea ar apărea tu ţi-ai lepăda pasiunea pentru cele cinci grupuri de aderenţă şi ai gândi, ‚îndelung într-adevăr am fost trişat, înşelat şi amăgit de această minte a mea încât am ajuns să ader la corp (*rūpa*), senzaţie (*vedanā*), percepţie (*saññа*), agregate (*sankhārā*) şi conştiinţă (*viññāṇa*). Din cauza aderenţei (*upādāna*) mele apare devenirea (*bhava*), apar naşterea, bătrâneţea, supărarea, lamentaţia, suferinţa, deprimarea şi disperarea. Chiar astfel este originea acestei întregi mase a suferinţei.'"

Avem aici binecunoscuta analiză a individului ca fiind constituit dintr-o parte materială, corpul, şi patru diviziuni ale părţii spirituale. Singurul termen de aici care necesită un comentariu aparte este *sankhārā*. Agregatele alcătuiesc în mod evident unul dintre grupurile părţii spirituale, iar scolasticii le explică ca „fenomene însoţitoare sau adjuncţi mentali care vin sau tind să vină în conştiinţă la apariţia unui gând (*citta*).[93] Ele includ tot ceea ce poate veni în minte, însuşiri permanente precum memoria, ideile, impulsurile şi dispoziţiile bune şi rele, precum şi obiceiurile inconştiente. Este evident că în legenda de mai sus ele sunt presupuse a explica o parte a constituenţilor omului individual. Māgandiya tocmai se felicitase pe sine anterior cu privire la sănătatea sa perfectă, iar Buddha îi arată aici că

aceasta se termină odată cu bătrâneţea şi moartea. Tocmai aceasta este aderarea la cele ale corpului, care are ca efect devenirea, adică trecerea într-o nouă existenţă. Renaşterea este un termen nelalocul lui aici, naşterea este un stadiu, dar noua existenţă, devenirea, începe nu odată cu naşterea, ci cu concepţia. Stadiile următoare ale naşterii, bătrâneţii şi morţii sunt limpezi.

În stadiile date aici, de la aderenţă până la bătrâneţe şi moarte, avem ultimele patru legături ale Lanţului, dar nimic nu trebuie adăugat pentru a le face inteligibile în acest pasaj, nici nu este necesară explicarea conexiunii lor cauzale. Secvenţele sunt din experienţa de fiecare zi. La fel este în *Sutta Aderenţei*, unde secvenţele încep cu dorinţa (*taṇhā*):

> În cel care stăruie în explorarea desfătării în lucruri care determină aderenţa, dorinţa sporeşte. Aderenţa este provocată de dorinţă, venirea în existenţă de aderenţă, naşterea de venirea în existenţă, iar bătrâneţea şi moartea de naştere.... Aşa cum un foc mare a ars zece, douăzeci, treizeci sau patruzeci de grămezi de vreascuri, iar un om ar arunca din când în când în el ierburi uscate, bălegar uscat de vacă şi vreascuri uscate; chiar aşa un mare foc alimentat astfel şi cu acest combustibil ar arde încă multă vreme ....
>
> În cel care rămâne explorând suferinţa din lucruri care determină aderenţa, dorinţa încetează. Odată cu încetarea dorinţei încetează aderenţa, odată cu încetarea aderenţei încetează venirea în existenţă, odată cu încetarea venirii în existenţă, încetează naşterea, iar odată cu încetarea naşterii, încetează bătrâneţea şi moartea. Mâhnirea, regretul, suferinţa, deprimarea şi disperarea

> încetează. Chiar aşa este încetarea acestei întregi mase a suferinţei.[94]

Aici din nou existenţa unui individ este cea despre care se vorbeşte. Învăţătura este doctrina suferinţei şi stopării suferinţei, care este provocată de dorinţă şi aderenţa consecventă sau ataşarea de lucruri care conduc la existenţă continuă.

Seriile din cele două exemple sunt doar o parte din Lanţul Cauzalităţii. Fără să se poată dovedi că Lanţul este parte a celei mai timpurii învăţături, chestiunea dacă el a fost compus din porţiuni separate mai timpurii nu este foarte importantă. El apare în *Dīgha* (ii, 30) cu omisiunea primelor două legături, iar apoi cu omisiunea celor şase organe de simţ (ii, 55). Aceasta pare să indice că nu a format iniţial o secvenţă fixă. Întreaga sa omitere din relatările cele mai timpurii ale iluminării sugerează că atunci el nici măcar nu era inventat. Cineva l-a asamblat în mod evident, iar principalul punct de interes este semnificaţia sa filozofică. El sugerează o teorie a cauzalităţii, însă găsim cauza înţeleasă în diferite sensuri. Ignoranţa este cauza conştiinţei, starea în care individul există în momentul concepţiei. Este limpede că ignoranţa în sensul buddhist, ignoranţa adevărului suferinţei, va conduce la renaştere, deoarece individul ignorant nu poate lua singurul curs care, potrivit doctrinei buddhiste, ar împiedica-o.

Aici avem un sens inteligibil în care ignoranţa poate fi numită o cauză. Astfel dacă cineva merge spre o aşezare greşită, aceasta se întâmplă pentru că a ignorat drumul drept. Însă acest lucru este cu totul diferit de sensul în care contactul (organelor de simţ) este o cauză a senzaţiei. În acest caz avem o cauză eficientă. Din nou naşterea este cauza bătrâneţii. Acest lucru pare să fie echivalent cu a considera ziua cauză a nopţii.

Totuşi, comentatorii buddhişti au reuşit în interpretarea seriilor ca stadii diferite sau factori esenţiali ai stadiilor pe care un individ şi le asumă de-a lungul existenţei sale în lumea schimbării. Buddhaghosa face din ea o teorie a cauzelor renaşterii în orice parte a universului.[95] Pentru el întregul univers este împărţit în trei planuri, dintre care cel mai inferior - lumea dorinţei senzuale de la cele mai adânci infernuri până la paradisurile plăcerilor senzuale - este locuit de fiinţe cu cele şase simţuri ale lor. Deasupra acestora este lumea formei, în care simţurile gustului, mirosului şi tactil sunt absente. În lumea fără formă numai mintea există. Aceasta este populată de fiinţe care au practicat cele patru Realizări ale non-formei.

„Ignoranţa este necunoaşterea suferinţei etc. În lumea dorinţei simţurilor ignoranţa este cauza agregatelor acestei lumi şi la fel este în lumea formei şi lumea fără-formei. În lumea dorinţei simţurilor agregatele sunt cauza renaşterii-conştiinţă în acea lume şi la fel în celelalte lumi. În lumea dorinţei simţurilor renaşterea-conştiinţă este cauza minţii şi corpului, şi la fel în lumea formei. În lumea fără-formei aceasta este numai cauza minţii. În lumea dorinţei simţurilor mintea şi corpul (*nāma-rūpa*, individul concret) sunt cauza celor trei organe ale simţului (văz, auz şi minte), iar în lumea fără-formei a doar unuia (mintea). În lumea dorinţei simţurilor cele şase organe de simţ sunt cauza celor şase feluri de contact, în lumea formei a trei contacte, iar în lumea fără-formei organul-minte este cauza unui singur contact. În lumea dorinţei simţurilor cele şase contacte sunt cauza celor şase simţuri, în lumea formei trei contacte sunt în acelaşi fel cauza celor trei simţuri, iar în lumea fără-formei unul este cauza unui simţ. În lumea dorinţei simţurilor cele şase simţuri sunt cauza celor şase grupe de dorinţă, în acelaşi mod trei simţuri din lumea formei şi un simţ din lumea fără-formei. În această şi acea existenţă, această şi

acea dorinţă este cauza acestei şi acelei aderenţe. Aderenţa etc. reprezintă cauza diferitelor feluri de devenire. Cum? Aici o persoană consideră că ea se va bucura de plăcerile simţului şi se angajează într-o conduită greşită cu corpul, cuvântul sau mintea din cauza aderenţei de plăcerile simţurilor, iar prin plenitudinea conduitei sale greşite renaşte într-o stare nefericită. Acolo karma sa care este cauza renaşterii sale este karma-devenire. Renaşterea-devenire constă din agregatele (*khandha*) (cele cinci grupuri constituind individul) cuvenite karmei sale. Apariţia acestor grupuri este renaşterea, maturarea lor este bătrâneţea, iar dezagregarea este moartea. O altă persoană se gândeşte că se va bucura de fericirea paradisului, astfel că practică buna conduită, iar prin plenitudinea bunei sale conduite renaşte în paradis. Acolo karma sa este ca mai înainte. Un altul apoi se gândeşte că se va bucura de fericirea lumii lui Brahma, iar prin ataşarea lui de dorinţele simţurilor practică atitudinea prietenoasă, compasiunea, simpatia, egalitatea de spirit, iar prin plenitudinea practicii sale renaşte în lumea lui Brahma. Acolo karma sa este ca şi mai înainte. Un altul se gândeşte că se va bucura de fericirea lumii fără-formă ... şi aşa mai departe cu explicaţiile bazate pe formele de aderenţă rămase ...

Acum ignoranţa şi agregatele alcătuiesc un grup; conştiinţă, minte şi corp, cele şase organe, contact, iar simţurile un altul; dorinţa, aderenţa şi devenirea un altul. Primul grup aparţine existenţei trecute, cele două din mijloc prezentului, iar ultimul viitorului.”

Ultimul paragraf arată că Buddhaghosa împarte calea individului care transmigrează în trei părţi. Conştiinţa este conştiinţa naşterii, primele două legături aparţin unei existenţe trecute, iar în a treia el renaşte, însă punctul efectiv al trecerii la o altă existenţă nu este naşterea, ci concepţia. În legătură cu aceasta el se manifestă sub formă de agregate

(*khandha*), agregatul (*khandha*) material al corpului (*rūpa*) cu cele patru agregate (*khandha*) imateriale incluse în *nāma*, partea imaterială. Acestea dezvoltă organe de simţ, care împreună cu contactul (adică stimulul oricăruia dintre organele de simţ) rezultă în oricare dintre cele şase simţuri. Din acestea se dezvoltă dorinţa de satisfacţie, dorinţa conduce la aderenţa la ceva care o va satisface, iar aderenţa conduce la *bhava*, existenţă, adică o nouă concepţie urmată de naştere, bătrâneţe şi moarte, şi o altă existenţă viitoare. Astfel succesiunea merge în continuare. Nu s-a făcut referire la ea ca la o roată în textele mai vechi, însă nu este uşor de văzut cum cu această interpretare ea ar fi putut fi considerată într-un oricare alt mod. Niciuna dintre legăturile menţionate nu exprimă întregul care există în oricare stadiu dat, ci numai ceea ce este cauzal în acel stadiu. Cu *nāma-rūpa* există o fiinţă completă. Ea dezvoltă cele şase organe de simţ, adică o fiinţă completă cu organe de simţ. Dar aceste organe sunt cauza, adică fac posibile contactele, exerciţiul fiecărui simţ, care la rândul lor dau naştere senzaţiilor şi aşa mai departe.

Divizarea în trei existenţe, trecută, prezentă şi viitoare, nu este specifică buddhismului pāli. Se găseşte în *Epistola Prietenoasă* a lui Nāgārjuna şi aparţine de asemenea şolii Sarvāstivāda, după cum se vede din *Abhidharmakośa* lui Vasubandhu (iii, 20), care face o triplă divizare în timp, şi în scrierea mahāyānistă *Daśabhūmika-sūtra*,[96] deşi nu este cu totul aceeaşi divizare. Aceasta din urmă spune: „ceea ce se afirmă despre saṃskāra având ignoranţa drept cauză se referă la trecut; conştiinţa simţirii se referă la prezent; dorinţa de devenire se referă la viitor, şi astfel ea are loc din nou." Interpretarea acesteia ca dezvoltare individuală este chiar mai limpede înfăţişată în comentariul *(ṭīkā*) la *Bodhicaryāvatāra* (ix, 73), unde se spune, „prin unirea mamei şi tatălui în uniunile periodice

sămânţa conştiinţei este înlănţuită de plăcere şi apărând ici şi colo produce în pântecul mamei germenul minţii şi corpului."

Este limpede că această interpretare a fost una larg răspândită, deoarece ea a continuat în învăţătura Theravāda şi Sarvāstivāda şi se găseşte chiar şi în buddhismul tantric.[97] După cum spunea Keith, ea nu se impune prin sine ca reprezentând cu necesitate intenţia creatorilor săi, însă declară că nici o altă interpretare tradiţională nu are vreo şansă să fie originală.[98] Totuşi, Buddhaghosa se referă la alta atunci când compară schema cu o roată, dar nu o roată care se roteşte ca în interpretarea obişnuită a Lanţului. Butucul este ignoranţa, iar rama este bătrâneţea şi moartea. Celelalte zece legături alcătuiesc zece spiţe. Astfel fiecare dintre cele zece apare în mod direct din ignoranţă şi sfârşeşte în bătrâneţe şi moarte. Există, în realitate, o sutta care explică suferinţa în această manieră.[99] În schimb suferinţa se spune că se datorează condiţiei accidentale (*upadhi*) adică agregatelor (*khandha*), ignoranţei etc. Se vorbeşte despre şaisprezece itemi, fiecare în mod direct cauză a suferinţei. Printre ei survin opt dintre legăturile Formulei, însă cele şase organe de simţ, devenirea, naşterea, bătrâneţea şi moartea sunt omise. Aceasta rămâne o interpretare izolată şi sugerează că suferinţa a fost cândva explicată din cauze diferite şi independente fără nici o ordine, şi că Formula cauzală ar fi putut fi o încercare de a le coordona într-o serie şi de a face un item dependent de altul. O astfel de încercare nu putea fi făcută niciodată perfect consistentă din natura eterogenă a itemilor, iar ideea că în spatele slăbiciunii logice a interpretării curente ar putea sta una perfect convingătoare, poate fi o iluzie şi este cu siguranţă o simplă presupunere.

Nici o interpretare perfect logică nu a fost găsită, şi chiar dacă ar fi fost ea nu ar fi avut nici o semnificaţie, dacă nu s-ar fi putut arăta că

buddhiştii au susţinut-o iniţial. Cât de diferit putea fi aceasta concepută se poate vedea din interpretarea lui Matsumoto.[100]

Pentru Matsumoto, Lanţul este parte a învăţăturii originale a lui Buddha. Însă esenţialul, susţine el, nu se bazează pe numărul celor douăsprezece legături nici pe ordinea lor. În acest caz, în ce măsură mai rămâne aceasta o formulă? Se spune că este doar o încercare de a explica ideea conţinută în ea – că totul apare în dependenţă reciprocă. Desigur, este posibil să se aplice aceasta la totul şi să fie făcută punctul de plecare al unei imagini a lumii. Dar nu acesta este sensul pe care Gautama Buddha i l-a aplicat. „Pentru el, după o îndelungată strădanie, doctrina originii cauzale a rezultat ca posibilitate ultimă de a explica viaţa umană aşa cum aceasta i se prezintă. Concentrarea pe acest gând, şi intuiţia spirituală căpătată prin aceasta a determinat conexiunea interioară a procesului vieţii, iar cunoaşterea rezultată a irealităţii ei a fost pentru el în acelaşi timp eliberare, o stare ce trebuie privită ca desăvârşita Nirvāṇa.”

Interpretarea formulei ca o teorie a cauzalităţii temporale a fost o schimbare determinată de sarvāstivādini - o schimbare, adică o schimbare faţă de „buddhismul iniţial” şi sensul pe care Gautama Buddha i l-a dat. Matsumoto este foarte sigur care a fost sensul iniţial al lui Buddha şi îl găseşte în sistemul *Prajñāpāramitā*, scriptura uneia dintre şcolile Mahāyāna. Semnificaţia acesteia va trebui să fie considerată mai târziu. El consideră că sensul iniţial a fost pervertit de către Abhidharma sarvāstivādină într-o teorie a procesului transmigaţiei; dar aceasta nu este tocmai exact, deoarece survine în Canonul propriu-zis, în ceea ce este probabil cea mai veche interpretare pe care o posedăm. Aceasta este *Mahānidāna-sutta* (*Dīgha*, ii, 55), în care primele două legături şi a cincea nu apar. Aici se spune,

„dacă conştiinţa nu ar coborî în pântecul matern, s-ar constitui mintea şi corpul acolo? Nu, Doamne. Dacă conştiinţa cuiva câtă vreme este încă tânăr, fie a unui băiat sau a unei fete, ar fi să dispară, ar continua mintea şi corpul să se dezvolte să crească şi să se mărească? Nu, Doamne."

Acesta este modul în care „conexiunea interioară a procesului vieţii" s-a prezentat primilor interpretatori ai formulei. Doamna Rhys Davids găseşte mai mult în sutta, deoarece ea susţinea că aceasta exprima procesul apariţiei şi încetării ca lege naturală şi universală. „Evenimentele au fost impulsionate de condiţii precedente, cauze pe care omul putea prin inteligenţă şi bună-voinţă să le studieze şi să le stăpânească, să le suspende sau să le intensifice." Totuşi chiar această sutta este cea care, după ce încheie seria cu „mintea şi corpul au conştiinţa drept cauză," adaugă „conştiinţa are mintea şi corpul drept cauză." Cu greu găsim aici „semnificaţia legii cauzalităţii universale, pătrunzând într-o mare minte cu o intuiţie fulgerătoare," nici n-a existat vreo încercare de a face din ea o lege universală.

Nu este de mirare că buddhiştii mai târzii ajungând să nege orice conexiune reală între legături şi chiar secvenţa cauzală naturală dintre contact şi senzaţie, naştere şi bătrâneţe, au deposedat formula de orice sens ca teorie a cauzalităţii. Ei au pus în locul ei doctrina Mahāyāna a legăturii interdependente, în care cauzalitatea susţinută de către şcolile mai vechi devine o iluzie. Constatăm că toate interpretările mai vechi o tratează, de fapt, ca pe un lanţ cauzal. Ele ne arată încercările de a o face o relatare consistentă a stadiilor individului pe măsură ce acesta transmigrează. Nu există nimic care să arate că a avut vreodată un sens mai consistent sau de ce, dacă a avut, interpretatorii l-au pierdut.

O chestiune importantă care rămâne este dacă formula a fost împrumutată dintr-un alt sistem sau sugerat prin secvenţe asemănătoare. Nu ar fi un lucru surprinzător să găsim o schemă logică iniţială pervertită de o adaptare la un alt set de principii. Aceasta va fi mult mai nimerit discutată în legătură cu relaţia doctrinelor buddhiste cu alte sisteme indiene.

OBSERVAŢIE ASUPRA ROŢII DEVENIRII

Formula Cauzală nu pare să fi fost concepută iniţial ca o roată ci ca o linie în seria de transmigraţii fără de început. Însă ea s-a pretat cu uşurinţă unei astfel de prezentări. În *Divyāvadāna* (300), după ce a auzit de la Ānanda meritele lui Maudgalyāyāna (Mogallāna) ca învăţător, Buddha spune că nu va fi întotdeauna cineva ca el, şi a poruncit ca Roata cu cinci spiţe să fie inscripţionată pe poarta mănăstirii Veluvana din Rājagaha. El descrie modul în care aceasta trebuie făcută:

„Roata cu cinci spiţe ... trebuie făcută cu cele cinci destine (*gati*), infernurile, animalele, fiinţele preta (fantome), zeii şi fiinţele umane. În aceasta, infernurile trebuie făcute la bază, animalele şi fantomele deasupra; apoi zeii şi fiinţele umane; cele patru continente, Pūrvavideha, Aparagodānīya, Uttarakuru şi Jambudvīpa. În mijloc (la butuc) trebuie reprezentate pasiunea, ura şi prostia, pasiunea sub forma unui porumbel, ura sub forma unui şarpe, iar prostia sub forma unui porc. Trebuie făcută imaginea lui Buddha arătând spre cercul Nirvāṇei. Fiinţele aparente trebuie reprezentate prin intermediul unui vârtej ca murind şi renăscând. De jur împrejur trebuie reprezentate cele douăsprezece feluri de Producere Cauzală în ordine directă şi inversă. Întregul cerc trebuie

reprezentat ca fiind înghiţit de către Impermanenţă (*anityatā*), şi două versuri trebuie înscrise:

> Fă un început, părăseşte-ţi casa,
> Dedică-te învăţăturii lui Buddha;
> Nimiceşte oştirea Morţii,
> Precum un elefant o casă de stuf.
>
> Cine potrivit acestei Legi şi Discipline
> Îşi duce viaţa în chip vigilent,
> Abandonând roata renaşterii,
> Cu siguranţă va pune capăt suferinţei”.[101]

Printre picturile din peştera de la Ajanta (atribuită secolului al VII-lea e.n.) există o reprezentare pictorială care a fost identificată cu Roata Devenirii (*bhavacakra*), dar e prea incompletă pentru a face comparaţii.[102] Forma reprezentată în mod obişnuit în Tibet are şase spiţe. Cele cinci destine au fost sporite la şase făcând din demoni (asura), zeii căzuţi, o clasă distinctă. În *Kathāvatthu* (viii, 1) doctrina celor şase destine este inversată. Sectorul superior reprezintă zeii, care în dreapta sunt văzuţi luptând sub conducerea lui Indra (Śakra) împotriva demonilor Asura, care îi atacă în sectorul următor. La stânga sunt vizibile celelalte paradisuri. Figura aşezată este Mahābrahmā, dintre ale cărui patru feţe, trei pot fi văzute în original.

În sectorul următor sunt demonii Asura, iar la baza Muntelui Meru copacul dorinţelor, Cittapāṭalī, care se extinde în paradisul lui Indra al celor treizeci şi trei zei. În paradisul lui Indra se spune că se află arborele Pārijātaka (în pāli, Pāricchattaka), iar aici poate să fie vreo confuzie sau vreo legendă specială cu privire la cei doi arbori. Paradisul lui Indra se află de fapt pe vârful

Muntelui Meru, dar aranjamentul circular al imaginii a împiedicat probabil o reprezentare exactă.

Mai jos vine tărâmul animalelor şi peştilor. Pe fundul oceanului se află palatul fiinţelor Nāga, şerpii care pot lua înfăţişare umană.

În sectorul cel mai de jos sunt infernurile. În partea superioară Yama îi judecă pe păcătoşi, iar în partea inferioară sunt infernurile fierbinţi în stânga şi infernurile reci în dreapta.

Următorul este tărâmul duhurilor preta, fiinţe cu abdomene mari şi guri foarte mici, veşnic chinuite de foame şi sete. Sectorul rămas este cel al fiinţelor umane. În fiecare sector se află o imagine a lui Avalokitesvara, care vizitează toate tărâmurile pentru a-şi îndeplini legământul de a salva lumea.

Cele douăsprezece nidāna mergând în lungul ramei în ordine directă (conform acelor de ceasornic) din vârf sunt:

1. *Avidyā*, ignoranţa: un orb cu baston.

2. *Saṃskāra1*, lit. agregate, constituenţi: un olar cu roata şi oalele.

3. *Vijñāna*, conştiinţa: maimuţă căţărându-se într-un copac înflorit.

4. *Nāmarūpa*, nume şi formă, minte şi corp: o navă (corpul navei) cu patru pasageri reprezentând *nāma*, adică cele patru agregate (*skandha*) imateriale: sentimentul, percepţia, saṃskāra şi conştiinţa. Conştiinţa stă la cârmă.

5. *Saḍāyatanāni*, şase organe de simţ: o casă goală.

6. *Sparśa*, contactul: un bărbat şi o femeie îmbrăţişându-se (6 şi 7 sunt plasate în mod eronat în imagine.)

7. *Vedanā*, sentimentul: om cu o săgeată în ochi.

8. *Tṛiśṇā*, setea, dorinţa: o femeie oferind băutură unui bărbat aşezat.

9. *Upādāna*, aderenţa: un om culegând fructe dintr-un arbore.

10. *Bhava*, devenirea (concepţia): o femeie cu copil.

11. *Jāti*, naşterea: o femeie născând.

12. *Jarāmaraṇa*, bătrâneţea şi moartea: un bărbat purtând un cadavru la cimitir.

Se va vedea că figurile sunt simple ilustrări ale stărilor din fiecare stadiu, iar uneori doar reprezentări alegorice, precum în cazul olarului şi

navei. Ele nu aruncă multă lumină asupra teoriei roţii, însă arată o interpretare care este de acord în linii mari cu punctul de vedere că aceasta reprezintă diferite stadii din transmigraţia individului.

87 Acesta din urmă este punctul de vedere al lui Senart, *Apropos de la théorie bouddhique des douze nidānas*, *Mélanges de C. Harlez*, p. 281, Leyde, 1896. Acesta face inutile încercările savanţilor occidentali de a găsi în el o contribuţie raţională la gândirea filozofică.

88 *Dīgha*, I, 83, sus, p. 48; iluminarea lui Buddha însuşi este descrisă în aceeaşi termeni, de asemenea fără Lanţ, în *Majjh*, i, 249. Într-o formă cu zece legături aceasta este dată în relatarea iluminării lui Vipassin Buddha, *Dīgha*, ii, 30, şi repetată în *Saṃy*, ii, 7, cu douăsprezece legături.

89 441 (345); *Mvst*., 285, este mai înflorită, dar în mod esenţial aceeaşi. Tratarea completă în scrierile pāli este *Saṃy*., ii, 144.

90 Se poate observa că mai există o adăugire ulterioară la Formulă. Uneori se adaugă acesteia cuvintele „când aceasta există, există aceea; cu apariţia acesteia, apare aceea; cu încetarea acesteia, încetează aceea.” Aici legea cauzală este stabilită general, însă este interpretată în termenii Formulei; cf. *Udāna*, i, 1, şi *Vin*., i, 1.

91 Nu e necesar să se ia în consideraţie încercările mai vechi ale savanţilor occidentali la exegeză, care continuă fără să ţină seama de interpretările deja adoptate din Scripturi şi comentarii. Ele sunt discutate în Oltramare, *La Formule des douze causes*, Genève, 1909; cf. A.B. Keith, *Buddh. phil*., p. 106; L. de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913. Teoriile lui Jacobi şi Schayer vor fi considerate în legătură cu chestiunea împrumuturilor buddhiste, Ch. VI.

92 *Mahānidāna-sutta, DIgh*, ii, 55; în această sutta primele două legături şi a cincea (şase organe de simţ) sunt omise.

93 Rh. Davids, *Pāli Dict.*, s.v. O analiză a agregatelor identifică cincizeci de itemi diferiţi. Ei par să fi fost compilaţi pentru a include fiecare fenomen mental, iar Dhammasangani se asigură de asta adăugând şi „orice alt lucru nematerial care a apărut întâmplător.” Listele pāli şi sanscrite sunt în mare măsură de acord, dar nu sunt identice. *Abhk*., ii, 23; *Mvyut*., 154. Există o mai simplă

şi probabil o chiar mai timpurie analiză a agregatelor în *sankhāra* ai corpului, cuvântului şi minţii.

94 *Upādāna-sutta, Saṃy*., ii, 84. *Upādāna* înseamnă de asemenea „combustibil," ceea ce focul înhaţă pentru a-şi menţine existenţa.

95 Următoarea este din *Vism*., 198; el dă o expunere mai completă privind *paññā*, în care afirmă că întregul Lanţ este presupus a fi deplin înţeles.

96 *Friendly Ep.*, *JPTS*, 1886, p. 30; *tbhk*, ii p. 62: G. Tucci, „A fragment from the Pratītyasamutpādavyākhyā of Vasubandhu," *JRAS*., 1930, 611; *Daśabhumika-sūtra*, ed. Rahder, p. 51; doctrina buddhistă obişnuită a concepţiei după cum a fost descrisă mai sus este dată astfel în *Divy*., i, 442: „Acum prin întâlnirea a trei circumstanţe, fii şi fiice se nasc. Care sunt cele trei? Atunci când mama şi tatăl iubindu-se vin împreună, mama este în perioada potrivită, iar gandharva (fiinţa pe cale să renasacă) este prezentă." Aceasta nu pare să fie o teorie specific buddhistă, ci punctul de vedere obişnuit al concepţiei acceptate de către buddhişti. În pāli, aceeaşi afirmaţie este pusă în gura lui Buddha, şi este de asemenea reprezentată ca fiind susţinută de către brahmani (*Majjh*., i, 266; ii, 157).

97 *Caṇḍamahāroḍaṇa-tantra*, ch. xvi, publicată de L. de la Vallée Poussin, JRAS., 1897, p. 467: această lucrare, în explicarea naşterii, oferă detalii fiziologice particulare ale procesului concepţiei. Aceasta pare să susţină că primii zece termeni de la ignoranţă la devenire (concepţie) sunt prenatali. La Vallée Poussin, *Deux notes sur le Pratītyasamutpāda*, 14th Internat. Congress of Orientalists, Algiers, 1905.

98 *Buddh. philos.*, p. 106.

99 *Dvayatānupassana-sutta* „considerarea diadelor," *Sn*., pp. 724 şi următoarele.

100 *Die Prajñāpāramitā-lit.*, p. 28.

101 Versurile apar în *SaMy*., I, 156, şi în altă parte.

102 A fost identificată ca atare de către Dr. L.A. Waddell, *Journ. As. Soc. Bengal,* 1893, vol. lxi, pt. 1, p. 133; *JRAS*., 1894, p. 367; *The Buddhism of Tibet*, pp. 105 şi următoarele, unde sunt date reproducerea acesteia şi a formei tibetane. Domnia sa a încercat de asemenea o interpretare a Roţii, cu analogii din Schopenhauer, Hartmann şi Spinoza. O explicaţie satisfăcătoare bazată pe mărturia buddhiştilor de limbă sanscrită a fost dată de către L. de la Vallée

Poussin la al 14-lea Congres al Orientaliştilor (de la Alger) din 1905 (*Actes*, 1e partie, § 1, p. 193).

Capitolul VI
CONTEXTUL APARIŢIEI BUDDHISMULUI

Antrenamentul discipolului de-a lungul stadiilor moralităţii, concentrării, cunoaşterii depline şi eliberării arată puţin din vreuna dintre consideraţiile metafizice. Însă astfel de principii sunt de la sine înţelese în anumite doctrine asumate, doctrine deja consacrate în credinţele populare – o teorie a structurii universului, credinţa că individul transmigrează prin acesta neîncetat dacă nu obţine cunoaşterea şi că viaţa sa este fericită sau mizerabilă în diversele sale existenţe în conformitate cu suma acţiunilor sale anterioare. Acestea sunt credinţele indiene generale pe care buddhismul le-a acceptat, în timp ce le sistematiza şi generaliza şi care sunt admise tacit în toate dogmele sale specifice. Faptul că aceste teorii stau la baza suprastructurii dogmatice şi filozofice speciale a buddhismului, face necesar să luăm în considerare atât antecedentele buddhismului cât şi starea gândirii contemporane din momentul în care noua religie a fost consacrată. A pune chestiunile este mai uşor decât a li se răspunde, deoarece dovezile la îndemână sunt deopotrivă incomplete şi în mare măsură indirecte.

Pentru relaţiile timpurii ale buddhismului cu brahmanismulavem ritualul străvechi şi lucrările speculative cunoscute ca Brahmane şi Upanișade. Însă aşa cum vom vedea, dificultatea constă în a dovedi că buddhismul timpuriu are vreo legătură directă cu aceste lucrări. Problema nu este diminuată de faptul că brahmanismul despre care se vorbeşte în consemnările buddhiste aparţine

unei regiuni diferite de cea descrisă în lucrările rituale. Prima chestiune este relaţia buddhismului cu şcolile rivale contemporane, iar pentru aceasta suntem limitaţi, cu excepţia cazului jainismului, la relatări buddhiste, care sunt în toate cazurile legendare. Ele sunt relatări stereotipe ale doctrinelor, atribuite în unele cazuri anumitor lideri, dar nu mai istorice decât legendele timpurii despre Buddha însuşi. Fără îndoială că există o bază istorică, însă aflăm puţin despre susţinătorii acestor doctrine, aşa-numiţii şase eretici, dincolo de afirmaţiile învăţăturilor lor. Aceste afirmaţii au, totuşi, o mare importanţă în dezvoltarea gândirii buddhiste, deoarece fiecare eretic a devenit distinct ca susţinător al unei doctrine caracteristice, negarea karmei şi aşa mai departe, iar aceste doctrine sunt ideile călăuzitoare împotriva cărora buddhismul şi-a îndreptat vreme de secole propriile argumente.

Vederile celor şase eretici sunt expuse în cea mai pitorească formă a lor în *Sāmāññaphala-sutta*, „discursul asupra fructului faptului de a fi un ascet (*samaṇa*)" în sensul de călugăr buddhist.[103] Ea constă dintr-o legendă consemnând vizita regelui Ajātasattu la Buddha. Regele arată că sunt tot felul de negustorii şi ocupaţii, şi că cei ce le urmează au „roade" evidente din acestea. Ei duc împreună cu familiile şi prietenii lor o viaţă plăcută, fac daruri brahmanilor, iar rezultatul este fericirea cu perspectiva renaşterii în paradis. Poate Buddha să arate vreun astfel de rod vizibil pentru cel care este un ascet? Regele recunoaşte că a pus aceleaşi întrebări şi altor asceţi şi brahmani şi continuă prin a da răspunsurile pe care le-a primit:

El l-a întrebat mai întâi pe Pūraṇa Kassapa, care a declarat că oricare ar fi faptele unui om, cele mai mari păcate nu ar rezulta în vină sau sporirea vinei, nici faptele merituoase în merit. Aceasta este doctrina *akiriyavāda* „non-acţiunea," care neagă faptul că karma are vreun rezultat. Un astfel de

răspuns, spune Ajātasattu, a fost precum a cere un mango şi a primi un fruct al arborelui de pâine, şi la fel au fost toate celelalte răspunsuri.

Apoi l-a întrebat pe Makkhalin Gosāla, care a descris un sistem complicat şi fantastic de naşteri, conduită şi karmă, însă a negat responsabilitatea pentru fapte. Totul este destinat, iar când fiinţele au trecut prin cursul lor de transmigraţii pun capăt suferinţei.

Regele l-a întrebat apoi pe Ajita Kesakambalin, care era un materialist. Nu există nici o karma. „Un om constă din patru elemente, iar când moare şi este ars elementele se întorc la locurile lor. Atât proştii cât şi înţelepţii odată cu disoluţia corpului sunt retezaţi şi distruşi, iar după moarte ei nu mai există." Aceasta este doctrina *ucchedavāda*, „retezarea," anihilarea.

Al patrulea înţelept a fost Pakuda Kaccāyāna, care a explicat că există şapte corpuri indestructibile: pământ, apă, foc, aer, fericire, suferinţă şi viaţă sau suflet. Nu există nici asasin, nici cauzator al uciderii, cunoscător sau cauzator al cunoaşterii. Cel care sparge un cap cu o sabie nu ucide pe nimeni. El doar face o tăietură cu o sabie între cele şapte corpuri indestructibile.

Înţeleptul următor a fost Niganṭha Nātaputta, jainistul, care şi-a explicat împătritul legământ, dar după cum s-a convenit că atât textul cât şi comentatorul l-au înţeles greşit, nu a mai fost nevoie să fie discutat.

Ultimul înţelept a fost Sanjaya Belaṭṭhiputta, care a refuzat să facă o afirmaţie pozitivă sau negativă asupra punctelor de vedere de mai sus sau asupra oricăror altora.

Este probabil că toate aceste nume sunt reale[104] însă e greu de conceput că descrierile doctrinelor ne dau o imagine completă a stării gândirii în vremurile buddhiste timpurii. Două dintre nume sunt cunoscute din lucrările jainiste, Nātaputta şi Gosāla, iar acesta din urmă este considerat în acele

lucrări drept un Ājivika. Acest nume se spune că desemnează pe cineva care îşi câştigă traiul din profesia de ascet şi că este o denumire dată de către oponenţi. Prin urmare nu este sigur că numele a fost aplicat doar unei singure secte. Ājivika sunt menţionaţi de către buddhişti, însă ei nu aplică niciodată acest nume lui Gosāla. Conform jainiştilor, Gosāla s-a alăturat liderului jainist. Însă s-a certat cu acesta şi s-au despărţit. Pentru buddhişti el este învăţătorul reprezentativ al fatalismului.

Cel mai cunoscut dintre cei şase este Nigaṇṭha Nātaputta, cunoscut jainiştilor drept Mahāvīra, ultimul lor lider. Obscuritatea acestuia pasaj este cu atât mai remarcabilă cu cât jainiştii, cunoscuţi buddhiştilor drept Nigaṇṭha,[105] sunt menţionaţi frecvent în scripturi, iar una dintre principalele lor doctrine, *kiriyavāda*, doctrina faptei, este discutată imparţial.

Celelalte acţionează pur şi simplu ca ilustrări ale anumitor doctrine: Pūraṇa pentru negarea acţiunii morale, Ajita pentru materialism şi negarea supravieţuirii individului şi Pakudha pentru un alt fel de negare a acţiunii morale. Sanjaya este o simplă caricatură lipsită de profunzime. Fără îndoială a existat materialism în toate epocile. Sistemele filozofice hinduse îi menţionează în acest sens pe adepţii şcolii Chārvāka, dar tot ce ştim despre ei este mult ulterior buddhismului timpuriu.

Dintre cele şase doctrine, sistemul lui Pakudha, cu cele şapte elemente indestructibile ale sale, seamănă cel mai mult cu o tendinţă a gândirii indiene – încercarea de a găsi ceva esenţialmente real în spatele lumii fenomenale mai curând decât în coordonarea experienţei şi interpretarea ei ca fiind reală. Dar nimic asemeni acestui sistem efectiv nu se găseşte în altă parte.[106]

Concluzia dialogului este de interes particular. Ce credea compilatorul despre atitudinea corectă

de luat cu privire la aceste chestiuni ale acţiunii morale şi recompensei, materialism şi fatalism? Acestea nu sunt „chestiunile nedeterminate" la care Buddha a refuzat să răspundă, totuşi restul dialogului le ignoră. Răspunsul buddhist la chestiunea roadelor ascezei (*samaṇa*) este de a ignora toate aceste probleme ale moralei şi metafizicii şi de a da o descriere a căii discipolului – cursul antrenamentului său moral, sistemul concentrării şi realizarea deplinei cunoaşteri. Acesta susţine aceeaşi poziţie ca discursul anterior, *Brahmajāla-sutta*, care conchide că dincolo de orice speculaţii sunt „lucruri profunde, greu de văzut, dificil de înţeles, calme şi minunate, aflate dincolo de zona logicii, subtile, comprehensibile doar celui înţelept, pe care Tathāgata, odată ce le-a înţeles şi realizat, le proclamă."

Brahmajāla-sutta însăşi conţine cea mai completă relatare a teoriilor care se presupune că ar fi fost susţinute de alte şcoli, iar în acestea se regăsesc acele încercări care au fost făcute pentru a găsi aspectele contactului cu sistemele filozofice ortodoxe. Ea este numită „reţeaua lui Brahma" (*brahma-jāla*) şi pretinde să includă în ea lista tuturor punctelor de vedere posibile. „Toţi acei asceţi şi brahmani care imaginează sisteme cu privire la trecut sau viitor sau la amândouă deopotrivă, care susţin teorii despre ambele şi care fac diferite afirmaţii cu privire la trecut şi la viitor sunt cu toţii prinşi în această plasă a celor şaizeci şi două de subiecte. Ei se află acolo, totuşi se scufundă şi se tot scufundă. Acolo ei sunt prinşi în plasă, totuşi se scufundă şi se scufundă mereu." Aparenta minuţiozitate a schemei devine mai limpede atunci când este analizată. Punctele de vedere cad în două categorii, speculaţii cu privire la trecut şi cu privire la viitor:

I. Există cele care susţin puncte de vedere cu privire la începuturile lucrurilor în optsprezece moduri:

(1) Unele susţin în patru moduri[107] că sinele sau sufletul (*ātman*) şi universul (*loka*) sunt eterne.
(2) Unele susţin în patru moduri că sinele şi universul sunt în anumite privinţe eterne, iar în altele nu.
(3) Unele susţin că universul este finit, sau infinit, sau finit şi infinit, sau nici finit nici infinit.
(4) Unele şerpuiesc precum ţiparul în patru moduri şi refuză un răspuns clar.
(5) Unele afirmă în două moduri că sinele şi universul au apărut fără vreo cauză.

II. Unele susţin puncte de vedere cu privire la viitor în patruzeci şi patru de moduri:
(1) Ele susţin în şaisprezece moduri că sinele există ca fiind conştient după moarte.
(2) În opt moduri că el există ca inconştient după moarte.
(3) În opt moduri că acesta nu este nici conştient, nici inconştient după moarte.
(4) Ele susţin în şapte moduri anihilarea individului.
(5) Ele susţin că *Nirvāṇa* constă în trăirea acestei vieţi în cinci moduri, fie în plăcerile simţurilor, fie într-una dintre cele patru transe.

Unele dintre aceste puncte de vedere sunt cosmologice şi nu necesită discuţie, întrucât nu sunt caracteristice nici unei şcoli particulare. Prima doctrină expusă este aceea că sinele şi universul sunt eterne (*sassatavāda*). Ea preia de-a gata faptul că universul trece prin perioade de dezintegrare şi reînnoire, un aspect pe care buddhiştii nu îl

contestă. Un ascet sau un brahman care practică concentrarea îşi aminteşte multe din existenţele sale trecute şi ajunge la concluzia că „sinele şi universul sunt eterne, sterpe (adică nu produc nimic nou), rămânând ca pe un vârf de munte, fixe precum un pilon ferm; iar aceste fiinţe renasc, transmigrează, apar şi mor, dar (sinele şi universul) sunt eterne."

Aici avem importantul cuvânt *attā* (skt. *Ātman),* „sine"[108]; acesta nu ridică nicio dificultate în interpretare. Singura chestiune este dacă acesta este sau nu etern. Vom găsi mai târziu un punct de vedere diferit implicat în cuvântul *ātmavāda*, doctrina că un sine sau un suflet există. Nu vom găsi afirmat în mod expres că sinele nu este etern, ci numai că un yoghin şi-a amintit de un număr atât de mare dintre existenţele sale, încât el inferează că sinele şi lumea sunt eterne. Atunci când ajungem la doctrina că totul este compus şi trecător, găsim un argument pozitiv împotriva existenţei eterne a sufletului.

A doua categorie de doctrine tratează despre natura zeilor şi, chiar dacă nu neagă existenţa acestora, enunţă în schimb o teorie ce deposedează nemilos concepţia despre zeitate de orice valoare. Marele Brahmā însuşi renaşte ca orice altă fiinţă. El este primul care renaşte la începutul unei noi epoci şi îşi imaginează el însuşi că este zeu (*issara*), aşa cum el este într-adevăr câtă vreme există. Alte fiinţe se nasc apoi, iar el îşi imaginează că ele au luat fiinţă la dorinţa sa, deoarece el le-a dorit. Iar alte fiinţe care meditează asupra lui îşi imaginează că el este creatorul lor, şi că ele însele sunt impermanente şi puţin durabile.

Brahmā este astfel afirmat de către teoretician ca fiind etern, iar celelalte fiinţe nu. O altă formă din această categorie este de a susţine că ochiul, urechea, nasul, limba şi corpul sunt impermanente, dar că gândirea (mintea sau conştiinţa) este permanentă şi eternă.

Următoarele trei situaţii nu reclamă nici o observaţie, întrucât ele nu descriu nici unul dintre sistemele care pot fi recunoscute.

Până acum chestiunile au privit originea sufletului. Celelalte tratează despre destinul viitor. Următoarele două categorii nu este limpede cum stau. Se spune că sinele este conştient după moarte, poate avea formă, este finit, are o modalitate a conştiinţei, este fericit sau nefericit, sau poate fi fără formă etc., şi variat în diverse moduri. Dacă sinele este inconştient, el poate avea sau nu formă, şi poate fi variat în opt moduri. Buddhaghosa ia aceste situaţii pentru a se referi la starea presupusă a sinelui eliberat aşa cum este susţinut de către anumiţi teoreticieni şi explică unele dintre alternative ca fiind susţinute de către jainişti, ājivika şi alţii. A treia categorie este doar un rafinament logic. A patra este anihilarea doctrinei lui Ajita, însă este elaborată prin afirmaţia că extincţia poate avea loc (1) odată cu moartea trupului conform punctului de vedere materialist, sau (2) odată cu moartea unui „suflet divin" în lumea simţurilor, sau (3) în lumea formei, sau (4-7) într-unul dintre stadiile lumii fără formă. Ultima categorie (Nirvāṇa în această viaţă) arată la început asemeni doctrinei susţinute de şcolile buddhiste şi brahmane – anume, că eliberarea poate fi dobândită în această viaţă. Dar Nirvāṇa care se doreşte a fi înţeleasă aici este deplina trăire a plăcerii simţurilor, nu beatitudinea dobândită de completa separare de ele, sau respingerea senzualismului pe care ereticii cred că îl găsesc într-un una din cele patru transe.

Aparenta multiplicitate a doctrinelor din *Brahmajāla-sutta* se datorează faptului că ele sunt tratate din fiecare punct de vedere, pozitiv, negativ şi ambele. Ele nu sunt efectiv negate, ci sunt tratate ca şi cum ar conţine tot ceea ce este posibil pentru a face afirmaţii cu privire la suflet şi univers.

Este neîndoielnic că multe dintre ele nu au fost niciodată doctrine susţinute efectiv, ci doar posibilităţi adăugate pentru a face reţeaua completă. În plus, este remarcabil să constatăm că nici una dintre doctrinele menţionate nu poate fi cert identificată cu cele ale şcolilor brahmane.

O excepţie posibilă există în cazul primei doctrine menţionate, potrivit căreia sinele şi universul sunt eterne. Oldenberg susţine că în acest pasaj dualismul Sānkhya spiritul etern-natura eternă pare să fie evident.[109] Sānkhya foloseşte comparaţia lui „rămânând pe vârful unui munte," dar o aplică doar lui puruṣa (*ātman*), care rămâne nemişcat împotriva evoluţiei universului. El trebuie să admită astfel că relatarea buddhistă este inexactă, aşa cum este adesea atunci când se referă la doctrinele altor şcoli. Un alt loc în care Oldenberg vede o referire la Sānkhya este acolo unde se spune că ochiul, urechea, nasul, limba şi corpul sunt impermanente, dar că gândirea (mintea sau conştiinţa) este permanentă şi eternă. Acest lucru, de asemenea, este inexact, deoarece în Sānkhya nu doar cele cinci simţuri, ci de asemenea grupul de care aparţine mintea se află de partea naturii materiale. Dar chiar dacă referirile sunt la Sānkhya, ele nu arată Sānkhya influenţând buddhismul sau împărtăşindu-i principiile. Ambele pasaje vorbesc despre doctrine care au fost respinse, şi respinse chiar fără să fi fost înţelese. Importanţa lor este mai curând cu privire la istoria şcolii Sānkhya şi posibilele schimbări pe care aceasta le-a putut suferi înainte să-şi asume forma ei clasică.

O influenţă extensivă a şcolii Sānkhya asupra buddhismului a fost susţinută de către Jacobi, care deriva Lanţul Cauzalităţii din seria găsită în sistemul Sānkhya în forma lui clasică.[110] Acest sistem, după cum este bine-cunoscut, explică evoluţia universului dintr-o materie primitivă nediferenţiată numită *prakṛiti* (natură). Această

Natură are trei constituenţi (*guṇa*) în echilibru desăvârşit, iar tulburarea acestui echilibru şi elaborarea consecventă a constituenţilor în diferite proporţii este cea care constituie lumea actuală, atât materială cât şi spirituală. Constituenţii, care apar în materie ca strălucire, mişcare şi inerţie, apar în fenomenele mentale ca bunătate, pasiune şi inerţie mentală. În spatele tuturor acestora se află *puruṣa*, ātman-ul permanent.

Primul derivat al Naturii este *buddhi* (intelectul), care devine individualizat ca *ahaṃkāra* (individualitate). Se spune că acesta are drept corespondent în buddhism pe *vijñāna* (conştiinţa) drept cauză a *nāma-rūpa* (nume şi formă, individualitate). Apoi, „din individualitate iau naştere cele zece organe, *indriya*, cu simţul intern *manas*, şi cele cinci elemente subtile, *tanmātra*.” S-a spus că acesta este întrutotul asemănător cu formarea celor şase organe de simţ din nume şi formă. Totuşi, organele de simţ buddhiste sunt de fapt organe, iar ele sunt cele din care facultăţile simţului purced efectiv prin medierea contactului. Organele (*idriya)* din Sānkhya sunt facultăţi şi sunt unsprezece la număr, deoarece în afară de *manas* şi de cele cinci corespunzătoare celor cinci organe de simţ sunt alte cinci corespunzătoare celor cinci organe exterioare (voce, mână etc.). Suplimentar sunt cele cinci elemente subtile, adică elementele fiecare în puritatea lor, din care purced cele cinci elemente grosiere, elementele aşa cum le percepem într-o stare amestecată. Se spune că acestea corespund acelor *dharma* din buddhism, care sunt de fapt „lucruri” existente, fie obiecte exterioare, fie obiecte interioare precum gânduri şi percepţii. Aceste dharma buddhiste, fenomenele, corespund practic cu lumea exterioară, care este conţinută în *mahābhūta*, elementele grosiere din Sānkhya-Yoga. Conform şcolii Sānkhya, elementele grosiere purced ca o creaţie particulară din

tanmātras. Pe de altă parte, potrivit doctrinei buddhiste ele stau pe aceeaşi linie cu ele.

Aici avem problema fundamentală pentru interpretarea Lanţului. Seria Sānkhya este o cosmogonie, explicând evoluţia şi structura universului. Jacobi nu şi-a pus niciodată întrebarea dacă aceeaşi interpretare este posibilă pentru seria buddhistă. Dharma-ele, constituenţii universului, nu purced din nici un element subtil, nici nu se găsesc vreodată ca o verigă a Lanţului. Lanţul nu este niciodată interpretat ca o cosmogonie, ci doar ca o serie de stări ale individului. Dacă a fost vreodată interpretat astfel, sau dacă acesta a fost sensul intenţionat iniţial, el a fost cu totul uitat. Dar în vreme ce găsim stadii şi concepţii în seriile Sānkhya care nu se potrivesc în Lanţul buddhist, cum s-ar putea potrivi dorinţa, aderenţa, devenirea, naşterea şi moartea în schema Sānkhya? Nu se potrivesc. Jacobi spune că naşterea şi moartea nu au nevoie de explicaţii; că în toate doctrinele filozofice indiene care asumă renaşterea, naşterea este o consecinţă a saṃsārei, iar naşterea are ca rezultat bătrâneţea şi moartea.

Aceasta nu pare să atingă chestiunea explicării lor ca membre ale vreunei serii. Naşterea, bătrâneţea şi moartea aparţin acelei părţi a Formulei care este cel mai uşor explicată ca descriind cariera temporală a unui individ, iar ele nu survin câtuşi de puţin în formula ontologică Sānkhya. Nici terminologia nu face mai probabil ca una să fie depedentă de cealaltă. Se spune că *viññāṇa* corespunde cu *buddhi*, *nāma-rūpa* cu *ahaṃkāra*, *salāyatana* cu cele zece *indriya*, *manas* şi cele cinci *tanmātra*, *tṛiśṇā* cu *abhiniveśa* sau āśis, *upādāna* este analoagă cu *dharmādharmau*.[111] *Prakṛiti*[112] şi *guṇa*-ele, principiile fundamentale ale construcţiei Sānkhya, nu se găsesc nicăieri în buddhism. În ce măsură astfel de paralele sunt convingătoare poate fi lăsat la latitudinea cititorului. În orice caz schema Sānkhya nu explică

modalitatea în care buddhiştii îşi înţeleg propria lor formulă, chiar dacă aceasta poate să fi furnizat sugestii celui care a elaborat Lanţul celor douăsprezece verigi.

Concluziile lui Jacobi au fost extinse de către Dr. Schayer,[113] care susţine că Lanţul este un „kosmische Emanationsformel." El crede că buddhiştii nu-şi înţeleg propria lor formulă. Exegeza nativă transformă sensul într-o „primitive Biologie," iar el găseşte acest lucru nesatisfăcător, mai întâi deoarece acesta ne obligă să aşezăm fără sens dorinţa şi aderenţa în stadiul embrionar, iar în al doilea rând deoarece pentru a interpreta *nāma-rūpa* ca fiinţa psihologică nu corespunde sensului ei iniţial şi este un expedient al scolasticii mai târzii. El presupune că toate stadiile de la *nāma-rūpa* până la *bhava* au loc în stadiul embrionar. Însă acest lucru nu poate fi obiectiv îndreptat împotriva exegeţilor pāli. Ei ar putea fi blamaţi obiectiv pentru omiterea menţionării naşterii după stadiul de *nāma-rūpa* în momentul concepţiei, dar starea cauzală următoare se susţine a fi formarea celor şase organe de simţ, iar evenimentul naşterii nu este menţionat. Dar exegeţii nu s-au îndoit niciodată că acesta a avut loc. *Nāma-rūpa* este un termen upanișadic şi va fi considerat într-o manieră mai adecvată ulterior.

Există, totuşi, o problemă suplimentară cu privire la relaţia buddhismului cu Sānkhya. Sistemul filozofiei Yoga[114] are cele mai multe dintre concepţiile sale principale identice cu Sānkhya. Acesta diferă prin introducerea conceptului unui Dumnezeu şi prin faptul de a face din practicile yoghine o parte esenţială a antrenamentului său specific. Şi-a luat buddhismul ideile Sānkhya prin intermediul filozofiei Yoga? Faptele istorice sunt foarte puţine. Legenda ne spune că Buddha înaintea de iluminare a practicat yoga împreună cu doi maeştri. Nu se poate concepe ca detaliile exacte să se fi păstrat şi, de fapt, legenda descrie

învăţătura în termeni pur buddhişti. Se spune că Ālāra Kālāma practica a treia Realizare a stării de vacuitate, iar Uddaka o practica pe a patra, Realizarea stării nici conştiinţă-nici non-conştiinţă. Aceasta este şi ceea ce ni s-a spus de asemenea de către Aśvaghosha în a sa biografie a lui Buddha,[115] un poem din primul sau al doilea secol e.n. Urmăm aici relatarea canonică, însă el oferă de asemenea o expunere a filozofiei lui Ālāra, iar aceasta are unele asemănări cu filozofia Sānkhya. Nu este identică cu aceasta şi nu se poate spune că ar fi probabil ca Aśvaghosha să fi avut vreo cunoştinţă despre filozofia unui învăţător care a murit cu vreo şase secole mai devreme şi cu ceva timp înainte ca Buddha să fi început să predice. Însă asemănările dintre practicile yoga şi terminologia buddhismului şi Yogăi sunt evidente.

Am găsit motive să credem că practicile yoga au fost o parte esenţială a buddhismului primar şi că tradiţia buddhistă recunoaşte în mod repetat astfel de practici din alte şcoli. Totuşi atunci când documentele actuale sunt examinate, apar dificultăţi. Examinarea cea mai completă a fost realizată de către Senart.[116] El constată că cele mai sigure paralelisme sunt traversate de discordanţe evidente. Asemănările încetează brusc fără vreo cauză evidentă. Nomenclaturi asemănătoare sunt dezvoltate în mod diferit. Clasificările au acelaşi sistem de numeraţie şi sensuri asemănătoare şi totuşi, luate individual ele nu corespund. Două motive pot fi invocate pentru a explica acest lucru. Noi nu cunoaştem care a fost forma efectivă a învăţăturii Yoga în vremea când Buddha a învăţat-o pentru prima dată, nici nu ştim ce schimbări efective putea el să-i aducă pentru propriul scop.

Nu este posibil să ajungem la vreo concluzie pozitivă fără a separa împrumuturile care ar fi putut avea loc în cursul perioadei de constituire a buddhismului de împrumuturile care ar fi putut fi făcute atunci când Yoga şi buddhismul erau două

sisteme consacrate. În primul caz putem admite că practicile yoga sunt mai timpurii decât buddhismul şi că a avut loc un împrumut din anumite forme de Yoga. Însă nici unul dintre sisteme nu există astăzi în forma sa primară, iar ceea ce găsim în documentele actuale ale fiecărui sistem sunt asemănări în care există posibilitatea împrumutului din oricare dintre părţi. Astfel este cazul celor patru Brahmā-vihāra, care apar târziu în buddhism şi par să fie un împrumut direct din Yoga. Dar această din urmă chestiune este mai puţin importantă, întrucât ea nu afectează chestiunea fundamentelor nici unuia dintre sisteme. Scopul practicilor yoga în ambele sisteme era diferit şi a rămas diferit şi independent în fiecare.

Comparaţia cu Yoga nu pare să mai arunce vreo lumină asupra originii Formulei Cauzale. În timp ce există asemănări în terminologia buddhistă cu conceptele din sistemul Yoga, Formula rămâne de o neasemănare izbitoare atât în terminologie cât şi în scop, atât cu Sānkhya cât şi cu Yoga. Una explică geneza individului, cealaltă este o formulă de tip emanativ care explică geneza universului. Totuşi dacă o mare parte din Formulă ca o schemă a genezei individuale dovedeşte slăbiciuni, ea arată încă şi mai multe atunci când este interpretată ca o formulă de tip emanativ. Ideea că buddhiştii au înţeles-o vreodată în acest sens este o asumţie nejustificată.

103 *Dīgha*, I, 47: învăţăturile primelor patru fără ca numele să fie menţionate sunt date în *Majjh*., i, 513, iar celelalte două survin într-o listă suplimentară de patru.

104 Cele şase sunt de asemenea bine-cunoscute Sarvāstivādinilor; Divy. 143; *Av-Sat.*, 134.

105 Skt. *nirgrantha* „eliberaţi de legături”; numele de Jaina, „adepţi ai victoriosului”, este un derivat din *jina* „victorios.”

106 În afară de cazul în care ne referim la Empedocle. Este lipsită de obiecţia pe care Aristotel o aducea împotriva teoreticienilor greci

timpurii, că ei asumau principii care explicau doar existenţa materială.

107 Cele patru modalităţi se referă pur şi simplu la numărul existenţelor amintite, astfel că este lipsit de necesitate să fie discutate separat.

108 Nu există nici un motiv pentru care acesta să nu fie numit „suflet," exceptând acela că termenul este în general asociat cu doctrine înrudite din teologia creştină.

109 *Lehre der Upan*., p. 295.

110 *Der Ursprung des Buddhismus aus dem SAnkhya-yoga. Nachr. V.d.k. Ges. Des. Wiss. Zu Göttingen, phil.-hist. Kl*, 1896.

111 Jacobi, loc. cit., pp. 40 şi următoarele.

112 Buddhaghosa o foloseşte atunci când vorbeşte despre susţinătorii Sānkhya ca pakativādini. Vism., 525.

113 *Vorarbeiten z. Gesch. der mahāyānistischen Erlösungslehren, Untersuch. Z. Gesch. des Buddhismus*, v, 235.

114 Este important să distingem yoga în sensul de practici-yoga faţă de yoga în sensul unui sistem filozofic care le practică în principal.

115 *Buddhacarita*, xii, 17 şi următoarele.

116 „Bouddhisme et Yoga" în *Revue de l'histoire des religions*, 1900, p. 345.

Capitolul VII
BRAHMANISMUL ŞI UPANIŞADELE

Până acum s-au spus puţine lucruri despre brahmani. Printre cele şase şcoli evidenţiate de către Ajātasattu nu există nici o menţiune a uneia reprezentând brahmanii, iar între cele şaizeci şi două de doctrine din *Brahmajāla-sutta* este dificil să se recunoască vreuna ca fiind susţinută în forma exprimată de una dintre şcolile ortodoxe. Totuşi brahmanii joacă un rol major în polemica buddhistă, deşi ca preoţi, nu ca mistici sau filozofi. Pretenţia lor că sunt cea mai înaltă castă şi de a fi singura castă capabilă să îndeplinească sacrificii şi ceremonii necesare pentru ca oamenii să existe ca membri ai societăţii, a condus la proteste. Buddhismul a fost singura dintre aceste mişcări, care, aşa cum am văzut, era condusă de către asceţi căutând, nu o stare reformată a societăţii lumeşti, ci o explicaţie a relelor existenţei şi o salvare de acestea.

Un termen frecvent din Scripturi este *samaṇa-brāhmaṇa*, asceţi şi brahmani. Samaṇa sunt fără îndoială cei care au abandonat definitiv o viaţă de laic, iar aici pot fi incluşi brahmanii care au adoptat o viaţă ascetică, deoarece brahmanii propriu-zişi sunt trataţi ca fiind capi de familie. Însă termenul samaṇa-brāhmaṇa este întotdeauna folosit cu totul general pentru cei care sunt menţionaţi ca predicând doctrine aflate în rivalitate cu buddhiştii. În *Sāmāññaphala-sutta* acesta este aplicat de către Ajātasattu celor şase învăţători, care nu puteau fi cu toţii brahmani.

Există o mare diferenţă faţă de ceea ce cunoaştem despre brahmani în mod direct din

literatura lor sacră şi din pictură, cu ceea ce găsim despre ei în scripturile buddhiste. Literatura brahmană de care ne ocupăm constă în primul rând din scrierile Brāhmaṇa, vaste lucrări în proză expunând imnuri ale Vedei,[117] teoretizând cu privire la ritualul sacrificiului, şi dezvoltând speculaţii asupra semnificaţiei acestuia. Acestea se prelungesc în teorii cosmogonice, deoarece sacrificiul a ajuns să fie conceput ca un ritual care face întregul univers să-şi urmeze cursul cuvenit. Anexat unei Brāhmaṇa este de obicei o Aranyaka, „tratat din pădure," şi adăugat acesteia sau formând parte din ea este o upaniṣadă, o lucrare despre „învăţătura secretă." Toate aceste lucrări au fost secrete sau ezoterice în sensul că erau restrânse la şcolile brahmane şi întrucât erau nescrise, puteau fi învăţate doar de către un membru iniţiat al şcolii. Însă upaniṣadele au dezvoltat teorii ale lumii şi sufletului mergând mult dincolo de învăţătura Vedelor. Ele erau învăţături secrete într-un sens special. Aceste speculaţii au condus la compunerea de noi upaniṣade şi deşi se spune că aparţin toate de una sau alta dintre Vede, ele sunt în cea mai mare parte lucrări cu totul independente. Ne ocupăm aici numai de cele presupuse a fi suficient de timpurii pentru a fi independente de influenţa buddhistă. Cele mai importante dintre acestea sunt upaniṣadele *Bṛihadāranyaka* şi *Chāndogya*.[118]

Casta războinică figurează în mare măsură în dialogurile din upaniṣade, atât de mult încât s-a susţinut că doctrinele caracteristice şi-au avut originea în această clasă. Oricare le-ar fi originea, ele au devenit proprietatea brahmanilor şi cu toate că oricare dintre cele trei caste superioare se putea dedica studiului vedic, avem faptul remarcabil că kśatriya-şii descrişi în consemnările buddhiste nu prezintă nici o urmă de învăţătură upaniṣadică. Centrul iniţial al culturii brahmane era departe de leagănul buddhismului. Acest centru se afla în

Vest, în principal în regiunea dintre râurile Gange şi Jumna. El s-a extins treptat în Estul Indiei, dar există indicii care să arate că Estul şi mai ales Magadha au fost multă vreme considerate nepotrivite pentru locuirea brahmanilor. Dar cel puţin ca sistem sacrificial, brahmanismul s-a statornicit acolo înainte de dezvoltarea buddhismului. Nu acelaşi a fost motivul pentru care studiul doctrinei secrete ar fi trebuit să se răspândească la fel de timpuriu ca şi cultul brahman, care îndeplinea rituri sacrificiale pentru indivizi la fiecare stadiu al vieţii.

Controversa dintre brahmani şi buddhişti se învârte în jurul castei, sacrificiului şi posesiunii folclorului sacru, cele trei Veda. Brahmanii erau înfăţişaţi spunând „brahman este cea mai bună culoare (castă), orice altă culoare este inferioară; brahman este casta albă, orice altă culoare este neagră; brahmanii sunt purificaţi,[119] nu non-brahmani. Brahmanii sunt adevăraţii fii ai lui Brahma, născuţi din gura lui, născuţi-Brahma, creaţi-Brahma, urmaşi ai lui Brahma."[120] Cuvântul pentru culoare este aici *vanna* (*varna*) şi este acelaşi cuvânt care înseamnă „castă" în sensul celor patru caste ale umanităţii susţinute a fi cele patru caste primordiale create la începuturi, din care celelalte s-au format prin amestec. O altă afirmaţie atribuită unui brahman este că, „există patru caste, ksatriya (războinici), brahmani (preoţi), vaiśya (negustori şi fermieri) şi śūdra (servi). Dintre acestea patru, cele trei caste ale ksatriya, vaiśya şi śūdra nu sunt altceva decât slujitori ai brahmanilor."

Câteva scrieri sutta sunt dedicate respingerii pretenţiilor brahmane, însă acestea sunt nişte discuţii propriu-zise. Ele sunt în cea mai mare parte sub formă de legende, iar argumentele stereotipizate sunt repetate de mai multe ori. Ni se vorbeşte despre o conversaţie dintre Buddha şi brahmanul Soṇadaṇḍa. Soṇadaṇḍa a declarat că

există cinci lucruri care constituie un brahman: are o ascendenţă sănătoasă din ambele părţi timp de şapte generaţii; cunoaşte mantrele, cele trei Veda şi ştiinţele auxiliare; este chipeş şi deschis la culoare; este virtuos; este învăţat şi este primul sau al doilea dintre cei care întind lingura la sacrificiu. Buddha a întrebat dacă vreuna dintre cele cinci calificări ar putea fi omisă. Soṇadaṇḍa a admis odată că culoarea ar putea fi omisă, apoi că cunoaşterea mantrelor nu contează, nici naşterea dacă omul este virtuos şi învăţat. Nu există nici o discuţie reală, iar ceea ce avem ajunge să fie doar o subliniere a poziţiei buddhiste că virtutea şi înţelepciunea sunt cele mai înalte lucruri din lume.

Aceeaşi descriere a brahmanului este dată de către regele Avantiputta din Madhurā (Mathurā) către venerabilul Mahā-Kaccāna.[121] Venerabilul arată că un ksatriya bogat poate avea una dintre celelalte caste pentru a-i sluji. Dacă un brahman ar fi tâlhar sau adulter, el ar putea fi pedepsit ca oricare altul. Dacă un om, indiferent care îi este casta, ar fi să adopte o viaţă ascetică, el ar fi onorat ca un sihastru. Acelaşi argument este adus împotriva brahmanului Assalāyāna[122] şi sunt indicate ţări precum cele ale Yona-şilor şi Kamboja-şilor[123] unde existau doar două caste, nobili şi sclavi, iar acestea îşi puteau schimba locurile. Dacă erau doi fraţi brahmani, unul învăţat şi altul nu, cel dintâi va fi primit primul ca oaspete, dar dacă cel învăţat era ticălos, iar celălalt virtuos, atunci acesta din urmă ar primi respect.

Brahmanii sunt de asemenea făcuţi să admită ca o realitate faptul că sunt incapabili să fie siguri că descendenţa lor a fost păstrată pură timp de şapte generaţii. Esukāri[124] oferă o altă marcă a castei brahmane: un brahman poate fi slujit de oricare dintre cele patru caste, un ksatriya de oricare dintre cele trei inferioare, un vaiśya de oricare dintre cele două inferioare, iar un śūdra numai de către un

śūdra. Dar Buddha răspunde că acesta este mai curând un punct de vedere brahman, şi spune că nu orice serviciu trebuie întreprins sau respins. Ceea ce face un om mai bun şi nu mai rău trebuie întreprins. El nu este mai bun sau mai rău prin origine înaltă, castă înaltă sau avere mare. Chiar dacă este de origine înaltă el poate fi, fie păcătos, fie virtuos şi este recompensat potrivit faptelor sale, nu conform castei.

Apoi, se spune că castele se disting după sursele lor câştig, brahmanii trăind din pomeni, ksatriya prin intermediul arcului şi săgeţilor, vaiśya prin agricultură şi creşterea vitelor, iar śūdra prin secera şi prăjina pe care le poartă; însă cele patru clase sunt simple desemnări după cum un om se nimereşte să se nască, aşa cum focul care arde buşteni este un foc de lemne, iar un foc care arde paie este un foc de paie. Adevărata bogăţie, proclamă Buddha, este nobila Doctrină transcendentă. Oricine, oricare i-ar fi casta, poate practica aceasta şi dezvolta gândul iubirii şi eliberării de ură.

Brahmanii sunt de asemenea atacaţi ca fiind degeneraţi. Ei sunt deosebiţi de strămoşii lor din vechime, care respectau legile propriei lor caste. Aceştia nu căutau să fie dichisiţi şi împodobiţi, nici nu trăiau cu hrană bogată şi nu se bucurau de palate şi carete luxoase.[125] De obicei discuţiile sunt înfăţişate cu multă bună-cuviinţă, însă există o anumită animozitate în descrierea a cinci străvechi practici brahmane, despre care se spune că nu se găsesc acum printre brahmani dar mai pot fi găsite printre câini.[126] O referire încă şi mai compromiţătoare apare în *Majjhima* (ii, 167), unde se spune că anumiţi oameni „aleargă asemeni brahmanilor la mirosul unui sacrificiu.” Nu se face niciodată referire la brahmani ca ducând o viaţă ascetică. Totuşi acest lucru este predicat în upanișade. „Brahmanii care au ajuns să-l cunoască pe acest ātman se ridică dincolo de dorinţa de fii,

dorinţa de avere, şi dorinţa de cele lumeşti şi practică trăind din pomeni... Prin urmare, lasă-l pe brahman să devină dezgustat de învăţătură, să dorească să rămână într-o stare de ignoranţă. Când este dezgustat de ambele stări ale învăţăturii şi ignoranţei, atunci el devine un ascet."[127] Însă străvechea stare ideală a brahmanilor aşa cum este descrisă de către buddhişti este aceea de mireni. Viaţa brahmanului filozof pare să fie necunoscută.

Locul în care discuţiile ating cel mai aproape doctrinele buddhiste pozitive este în tratarea căii mântuirii şi în cosmogonie, teoria originii universului. Însă ceea ce găsim sunt teorii buddhiste caracteristice, afirmate fără vreo recunoaştere distinctă a diferitelor concepţii ale brahmanismului şi în nici un caz cu vreo aluzie la sau citare din vreo upanișadă. Pe de o parte, exista punctul de vedere al preoţilor brahmani, că prin îndeplinirea cuvenită a sacrificiilor şi altor îndatoriri ale vieţii renaşterea în paradis ar putea fi obţinută, iar pe de altă parte, exista doctrina brahmanilor sihaştri, că eliberarea de renaştere ar putea fi realizată prin dobândirea unei anumite cunoaşteri. Numai pe cel dintâi îl găsim discutat de către buddhişti. *Tevijja-sutta*, discursul asupra întreitei cunoaşteri (adică asupra Vedelor), încearcă să discute valoarea sacrificiului, iar brahmanii sunt reprezentaţi ca susţinând că acest sacrificiu conduce la viaţa în lumea lui Brahma. Dar lumea lui Brahma aşa cum este descrisă aparţine în întregime concepţiei buddhiste despre univers. Aceasta este o regiune precis delimitată deasupra paradisului plăcerilor simţurilor, şi este guvernată de către Mahā-Brahmā, zeul care crede că el a creat universul, iar fiecare locuitor al acestui paradis este numit Brahmā. A atinge acest paradis se cheamă dobândirea companiei lui Brahmā. Punctul de vedere că înţelepţii vedici din vechime cunoşteau calea de a-l dobândi este respins prin întrebarea dacă l-au văzut vreodată pe

Brahmā. Rezultă că ei nu l-au văzut niciodată, nici nu ştiu unde se află. Ei sunt asemeni unui şir de orbi conduşi de un alt orb. Ei se complac în plăcerile celor cinci simţuri, iar aceasta, chiar dacă ei se complac în ele într-un mod cu totul legiuit, poate duce doar (conform teoriei buddhiste) la renaşterea în paradisurile plăcerilor simţurilor, nicidecum în paradisul lui Brahmā.

Ceea ce este expus aici nu este teoria brahmană câtuşi de puţin, ci posibilitatea dobândirii paradisului lui Brahma aşa cum buddhiştii îl concep că există, adică, prin practica rezidenţelor lui Brahma (*Brahma-vihāra*). Punctul de vedere brahman este respins doar în sensul că acesta trebuie să fie fals, dacă concepţia buddhistă este adevărată. Dar aceasta, fie că este înţeleasă conform teoriilor brahmane sau buddhiste, nu are nimic de-a face cu învăţătura upanișadică privind unirea cu Brahma. Brahmā este un zeu personal care este recunoscut şi de către brahmani. Dar el, asemeni celorlalţi zei vedici, este doar o manifestare a realităţii ultime a lui Brahma.[128] Acest Brahmā neutru nu este niciodată menţionat de către buddhişti, iar aceştia nici nu discută vreodată doctrina upanișadică de atingere a acestui Brahmā sau de a deveni identificat cu el. Mântuirea pentru învăţătorii upanișadelor constă din cunoaşterea că sinele individual era identic cu Brahma. La această doctrină, deşi în întregime opusă învăţăturii buddhiste, nu se face niciodată referire în scripturi, deşi dacă ar fi fost cunoscută ea ar fi fost cea mai potrivită să fie respinsă. Este posibil să se facă aluzie la ea în pasajul în care se menţionează doctrina că lumea este sinele .

Chestiunile cosmogoniei sunt mult mai vechi decât upanișadele. În imnurile vedice găsim universul conceput ca pe un sacrificiu îndeplinit de către zei. O dată acesta chiar este reprezentat ca un sacrificiu uman, în care cele patru clase ale societăţii purced din diferite părţi ale omului

primordial.[129] Sau acesta este un ou. Brāhmaṇele şi Upanişadele continuă multiplicând aceste mituri. Ideile favorite sunt emanaţia, în care o fiinţă primordială emană totul din sine,[130] sau producerea prin mijloacele magice ale austerităţilor (*tapas*). „Fără îndoială la începuturi nu a fost nimic aici. (Lumea) aceasta era acoperită cu Moarte, cu foame; căci foamea este Moarte. El a dat naştere gândului, ‚Să am un sine'".[131] Multe dintre aceste mituri sunt încercări de a găsi un început absolut, căci nici doctrina ciclurilor recurente, nici renaşterea nu există încă, iar astfel de încercări zadarnice sunt cele împotriva cărora sunt îndreptate atacurile din *Brahmajāla-sutta*.[132]

Dar un alt principiu a fost de asemenea implicat. Existenţa unei origini presupune un autor. Buddhiştii se opun acestuia în ambele moduri. După cum am văzut, ei l-au explicat pe creatorul Brahmā ca fiind un individ care a apărut primul la începutul unui nou ciclu şi şi-a imaginat că el le-a creat pe toate celelalte, întrucât el a apărut din starea haotică dintre două cicluri. El este reprezentat declarând, „Eu sunt Brahmā, marele Brahmā, cuceritorul, nesupus, martorul a toate, cel căruia i se supun toate, zeu, creator, cel dintâi, principalul instituitor, rânduitorul, părintele celor care au fost şi vor fi." După ce îl explică astfel pe creator, buddhiştii au inventat propriul lor mit al creaţiei.[133] Întrucât doctrina ciclurilor recurente fusese asumată, nu mai era necesar să se întrebe despre un început absolut. Nu mai există distrugere a întregului univers, ci doar până la lumea lui Brahma.

Când lumea începe să se re-dezvolte într-un nou ciclu, fiinţele renasc în el dintr-o lume chiar mai înaltă (Ābhassara, lumea Strălucitoare). În vremea aceea totul era apă şi întuneric desăvârşit. Aici avem abordarea cea mai apropiată de un început în maniera celui reprezentat în scrierile Brāhmaṇa.

Nu exista nici soare, nici lună, nici anotimpuri distincte, nici masculin şi feminin. Fiinţele constau din minte, se hrăneau cu bucurie, erau luminoase prin sine, se deplasau prin aer şi erau permanent aureolate. După o vreme îndelungată, pe apă a apărut pământ bun de mâncat precum spuma pe laptele fiert. Uneia dintre fiinţe făcându-i-se poftă l-a gustat, iar celelalte i-au urmat exemplul. Luminozitatea lor a dispărut şi s-au ivit luna şi soarele. Sunt descrise stadiile următoare, dispariţia pământului comestibil, creşterea plantelor, până la apariţia orezului. Au apărut lăcomia şi violenţa, sexul şi obiceiurile sexuale care erau considerate ca fiind imorale şi au fost construite case drept ascunziş. Au apărut hoţia, minciuna şi pedeapsa, până ce oamenii s-au dus la cel mai frumos şi mai capabil dintre ei şi i-au cerut să administreze justiţia. Întrucât a fost autorizat (*sammata*) de către oameni, el a fost cunoscut ca Mahāsammata, Marele Învestit. El a fost cel dintâi rege şi primul ksatriya, originea castei războinice. Unii dintre oameni au hotărât să înlăture practicile imorale. Ei trăiau în colibe din frunze, meditând şi cerşindu-şi hrana. Unii dintre aceştia nefiind capabili să mediteze au compilat cărţi[134] (cele trei Veda, spune comentariul). Aceasta a fost originea brahmanilor. Alţii, care au adoptat negoţul, au devenit vaiśya, iar cei care s-au apucat de vânătoare, śūdra. Astfel discuţia a ajuns iarăşi la semnificaţiei castei.

Nu există nici o implicaţie aici privind indiferenţa castei. Se admite că cele patru diviziuni constituie starea normală a societăţii, iar casta războinică este considerată ca fiind principala. Era natural ca o mişcare apărută ca opoziţie la brahmanism să accentueze propriile pretenţii şi în particular descendenţa întemeietorului ei ca membru al castei războinice. Este trasată obârşia acestuia înapoi până la Mahāsammata, iar legenda spune că întemeietorii clanului său, fiii regelui Okkaka, care au devenit neamul Śākya, erau atât

de grijulii faţă de puritatea propriului lor sânge încât s-au căsătorit cu propriile lor surori.

Însă casta este întemeiată pe un fundament moral. Un om indiferent de castă, dacă păcătuieşte cu fapta, cuvântul sau gândul va merge după moarte în infern sau într-o altă stare nefericită; dacă acţionează moral, spre fericire şi în lumea paradisului. Pentru cei care abandonează lumea, casta dispare. Din aceste patru grupuri s-a format grupul asceţilor (*samaṇa*). „Oricine din aceste patru caste care devine călugăr, arahat, care a distrus viciile (*āsava*), care a făcut ceea ce trebuia făcut, care a lepădat povara, care şi-a atins scopul, care a distrus lanţul devenirii şi este eliberat prin cunoaşterea deplină, este declarat căpetenie în rândurile acestor (patru) prin dhammā (cursul prescris al acţiunilor) sa(le),[135] nu prin ceea ce nu este." Ideea adevăratului brahman este în cele din urmă în întregime moralizată. Denumirea de brahman este folosită în repetate rânduri pentru discipolul realizat, arahat-ul.

Relaţiile literaturii upanișadice cu buddhismul au fost cel mai amplu studiate de către Oldenberg.[136] Ele arată poziţia geografică situată la mare depărtare şi forma considerabil târzie a literaturii buddhiste după cum este arătată în limbaj, ritm, dezvoltarea gândirii continue şi structura dialogului. O altă distincţie este aceea că upanișadele ne dau o imagine doar a vieţii rurale, pe când scrierile sutta ne prezintă viaţa urbană, negoţul foarte dezvoltat şi obiceiurile somptuoase ale vieţii. Ultimul aspect, totuşi, nu este foarte semnificativ. Putem vorbi despre o literatură contemporană cu Buddha, dar o găsim înrădăcinată într-o masă de legende care pot fi cu două secole sau chiar mai mult ulterioare. Memoratorii care au inventat sau adoptat aceste legende nu aveau simţul istoric de a păstra trăsăturile arhaice ale secolelor anterioare. Ei descriu oraşele, viaţa socială, curtezanele şi

negustorii din propria lor epocă aşa cum îi cunoşteau, iar ceea ce ei ne spun despre aceştia nu este, nici nu s-a voit vreodată să fie, cuvântul lui Buddha.

Se spune că ideea lui Brahmā (neutru) din vechile upanișade a devenit întruchipată în buddhism într-un zeu Brahmā personal. Însă aceasta sugerează mai curând că buddhiştilor le era cunoscută ideea filozofică mai veche, care apoi a fost transformată într-o concepţie mult mai puţin filozofică. Nu avem nici o dovadă că buddhismul timpuriu a cunoscut-o vreodată. El se mişcă în liniile politeismului popular, care nu a cunoscut niciodată folclorul secret al înţelepţilor.

Nu poate exista nici o îndoială, spune Oldenberg, în privinţa concluziilor cronologice. Literatura buddhistă este mai târzie decât *Bṛihadāranyaka* sau *Chāndogya Upanișad*, şi este de neconceput ca aceasta să fi fost succesorul imediat al acestor lucrări. Aici Oldenberg se află în opoziţie cu unii savanţi, care nu pot crede că cele mai vechi upanișade „sunt mai vechi de secolul al VI-lea”.[137] Dar este cu siguranţă o asumpţie majoră să se vorbească de o succesiune. Nu ştim ca upanișadele să fi avut vreo legătură cu regiunea sau condiţiile sociale în care buddhismul s-a născut.[138]

Când ajungem la chestiunea doctrinelor efective despre care se crede că au fost împrumutate, constatăm că se pretinde că acestea nu sunt din upanișade, ci din şcolile filozofice Yoga şi Sānkhya. În cazul şcolii Yoga, după cum am văzut, cea aflată în chestiune este mai curând o metodă de antrenament. Anumite forme de Yoga au precedat fără îndoială buddhismul, iar unele dintre metodele particulare este posibil să fi fost împrumutate, dar întrucât sistemul buddhist a continuat să se dezvolte, nu putem fi siguri că acestea aparţineau buddhismului iniţial. Am văzut ce se presupune a fi fost împrumutat din Sānkhya.

Chiar dacă dovada pentru împrumutul Formulei Cauzale era mai convingătoare, nu avem nici un motiv să credem că Formula constituia unul dintre fundamentele sistemului original.[139]

Polemicile buddhismului ajută la prezentarea tipului de lume intelectuală în care se mişcau cei mai timpurii exponenţi ai săi, dar nu ne vorbeşte despre credinţele fundamentale care îi făceau pe adepţii săi să-şi abandoneze viaţa de mireni şi să apuce calea îndelungată a antrenamentului. Buddhismul a respins adoraţia zeilor şi celebrarea sacrificiilor ca pe o cale spre fericirea ultimă. A respins speculaţiile privind principiile ultime, în special cele asupra problemei dacă sinele şi lumea sunt eterne, precum şi un număr de speculaţii despre starea ultimă a sinelui în viitor. În ce constau teoriile buddhiste cu privire la natura acestui sine şi starea ultimă numită Nirvāṇa sunt încă probleme de discutat.

117 Buddhiştii vorbesc doar despre trei Vede, *Rigveda*, *Sāmaveda* şi *Yayurveda*. Cea de-a patra, *Atharvaveda*, era cunoscută, totuşi nu era încă recunoscută ca o Veda de către celelalte şcoli.

118 În lista Upanişadelor din *Muktikā Up*., primele zece sunt încă recunoscute ca aparţinând celei mai vechi categorii: Iśa, Kena, Kaṭha, Praśna, Muṇḍaka, Māṇḍūkya, Taittirīya, cu Aitareya, Chāndogya şi de asemenea Bṛihadāranyaka.

119 Purificat este adesea folosit în frazeologia buddhistă a eliberării finale; la fel în titlul marii opere a lui Buddhaghosa, *Visuddhi-magga*, „calea purităţii,"

120 *Majjh*., ii, 84; *Dīgha*, ii, 81.

121 *Majjh*., iii, 83.

122 *Ibid*., ii, 147.

123 Acestea sunt denumirile a două populaţii menţionate de către Aśoka în inscripţiile sale (Edictul în Stâncă) ca aflându-se în teritoriul său. Nu există nici un motiv să-i conectăm pe Yona-şi în mod direct cu grecii, deşi denumirea (Yavana) este aceeaşi prin care persanii îi desemnau.

124 *Majjh*., ii, 177.

125 *Dīgha*, I, 104; *Sn*., 284-315. Atacurile asupra castei au continuat îndelung. În *Lalita-vistāra* (159) Bodhisattva îşi alege soţia pentru bunele ei însuşiri dintr-un număr de doamne din toate castele. *Vajrasūci* atribuită uneori lui Aśvaghosha (secolul I e.n.) foloseşte lucrări brahmane pentru a-şi susţine respingerile.

126 Uniunea unui brahman doar cu o femeie brahmană; relaţiile sexuale sezoniere; interdicţia de a cumpăra şi de a vinde; interdicţia de a strânge avere; cerşitul de pomeni doar dimineaţa şi seara; nu în orice cantitate şi nici după o masă bună. *Angut*., iii, 221.

127 *Bṛihad. Up.*, iii, 5.

128 Brahmā (masc.) ca un zeu nu este cunoscut imnurilor vedice. El apare ulterior şi este menţionat în Upanişade, însă concepţia principală acolo este a neutrului *brahma.*

129 *Rigveda*, x, 90.

130 *Kaushītaki Br*., vi, 10.

131 *Bṛihad. Up*, I, 2, 1.

132 Vezi mai sus.

133 *Aggañña-sutta*, *Dīgha*, iii, 80. Acesta survine de asemenea în formele sanscrite, arătând că el aparţine tradiţiei obişnuite a buddhismului timpuriu. *Mvst*., i, 338. Aceasta a fost iniţial una dintre legendele Vinaya.

134 *Gantha*, ceva legat laolaltă, adică fascicule de frunze de palmier alcătuind o carte. Dacă nu ţinem seama de anacronismul care descrie astfel scrierile Veda, aceasta ar fi o indicaţie a originii târzii a legendei însăşi.

135 Dhamma oricărei clase particulare este cursul acţiunii deplin concordante cu îndatoririle specifice acelei clase. Aici *dhamma* arahat-ului coincide cu doctrina, cuvântul lui Buddha care învaţă întreaga carieră a arahat-ului.

136 *Die Lehre der Upanişades und die Anfängte des Buddhismus*, Göttingen, 1915.

137 Hopkins, în *JAOS*., xxii, 336.

138 Oldenberg însuşi a refuzat să vadă presupusele referiri la mai multe Upanişade pe care Walleser le găseşte într-un vechi text buddhist: cf. Walleser, *Philos. Grundlage des alteren Buddhismus*, p. 67. Oldenberg a susţinut că *Sāmaññaphala-sutta* a fost o imitaţie directă a dialogului din *Bṛihad. Up*., iv, 1. În ambele cazuri există o discuţie între un rege şi un înţelept; în ambele regele spune ceea ce alţii au spus; şi în ambele cazuri sunt şase învăţători. Aceasta nu are nimic de-a face cu originea buddhismului, ci cu forma literară în

care editorii au pus dialogul. În acea vreme contactul literar putea foarte bine să fi avut loc.

139 O chestiune care nu poate fi discutată aici este dacă Sānkhya clasică a fost anterioară buddhismului. Garbe şi Jacobi au susţinut că a fost, iar dacă este aşa punctul lor de vedere asupra împrumutului ar fi prin aceasta întărit. Dar nici măcar atunci nu putem deduce că buddhismul primar a fost cel care a făcut împrumutul.

Capitolul VIII
DOGMA ŞI FILOZOFIA: SUFLETUL

Religia, spunea Schopenhauer, este filozofia maselor. Pe de altă parte, aşa cum La Valée Poussin remarcă, „on one doit confondre le dogme ou la religion avec le ‚système' ou la philosophie."[140] Într-o anumită privinţă există cu siguranţă o mare deosebire. Filozofia ţinteşte să fie „interpretarea completă a experienţei." Religia nu este interesată de desăvârşire. Ea este interesată de câteva fapte ale experienţei cărora le atribuie un adevăr şi o valoare absolută. Interpretările ei asupra acestora se numesc dogme. Dacă ele pot fi interpretate în armonie cu tot restul experienţei este mai puţin important. La început nici măcar nu s-a recunoscut că pot exista contradicţii. Dacă discipolul este făcut vreodată să vadă o contradicţie aparentă, el poate spune că ceea ce posedă este fundamental, indiferent dacă adevărul este altul. În acest caz el rămâne pur şi simplu la punctul de vedere al religiei. Sau poate continua să arate că acele contradicţii nu sunt reale. Apoi îşi asumă punctul de vedere al filozofiei, iar rezultatul final al gândirii sale este o teologie naturală sau o filozofie a religiei. Nu este încă sigur ce anume numesc filozofii filozofie, deoarece aceasta reţine acele fundamente cu care religia a început, dar pe care filozofia nu putea să le descopere niciodată pe cont propriu.

Buddhismul, în conformitate cu această distincţie, a început prin a fi o religie. Nu este necesar să punem în discuţie termenul religie. Dacă acesta implică cu necesitate o entitate inteligentă şi atotputernică ca explicaţie

fundamentală şi scop ultim al lucrurilor, atunci buddhismul nu este o religie. Putem prefera să spunem că dogmele fundamentale ale buddhismului diferă atât de mult de dogmele sistemelor religioase, încât ele nu pot fi aduse sub o singură definiţie. Însă buddhismul într-o privinţă a fost iniţial mai curând de partea religiei decât de partea filozofiei; el a început cu convingeri fundamentale, care au devenit un sistem filozofic doar când au trebuit să devină consistente şi să se apere împotriva punctelor de vedere rivale.

Se poate constata că fiecare dogmă, atunci când este urmată întocmai în toate consecinţele sale, implică principii universale, iar de aici chestiunea relaţiei ei cu alte principii ar apărea mai devreme sau mai târziu. Aceasta s-a întâmplat şi cu buddhismul. Expresia distinctă şi formală a unui principiu a scos la iveală nu o singură dată o consecinţă, iar principiul avea să fie reformulat sau consecinţa avea să devină un principiu adiţional.

Am văzut care era poziţia dogmatică a celei mai timpurii forme care poate fi constatată a buddhismului. A existat un învăţător care a revitalizat conştiinţa morală a contemporanilor săi şi cu intuiţia unui profet a predicat o doctrină etică care mergea mult dincolo de vechiul ritualism. A fost concepţia nouă a destinului omului, cea care promitea o fericire de negăsit în cercul istovitor al existenţelor lumeşti sau paradisiace şi a fost învăţătura unei Căi, un curs al vieţii bine stabilit care, dacă este urmat, conduce la mântuire, la eliberare. Nu eliberarea într-un viitor îndepărtat, ci, aşa cum se spune în repetate rânduri, o stare de realizat *diṭṭhe dhamme*, în chiar această viaţă, de către discipol. Dogma sa fundamentală, realitatea suferinţei, a fost înaintată nu ca o teorie pentru a fi examinată, ci ca un fapt real, care necesita doar o înţelegere adecvată pentru a fi acceptat; iar mântuirea de suferinţă trebuia cucerită printr-o metodă, Nobila Cale Octuplă. Această metodă nu

pare să lase mult loc pentru teoretizare, nici nu găsim vreo descriere timpurie a antrenamentului discipolului. Însă teoria rămâne latentă în doctrinele naturii şi destinului omului.

Chestiunea naturii omului se centrează în doctrina sufletului. Sufletul a fost definit ca principiul gândirii şi acţiunii din om, sau ca cel care gândeşte, doreşte şi simte, conceput ca o entitate veşnică şi ca un subiect al experienţei spirituale conştiente. Însă definiţia este puţin folositoare. Căci ceea ce gândeşte, doreşte şi simte se află în experienţa directă a fiecăruia. Însă termenul suflet sau cuvântul corespondent pentru *anima* din Occident are asocieri religioase puternice, iar folosirea lui implică în general teorii suplimentare, precum existenţa sufletului ca o substanţă independentă de corp, imaterialitatea şi nemurirea acestuia, teorii care merg departe dincolo de câmpul experienţei directe.

Termenul indian cel mai apropiat de suflet este *ātman* (în pāli *attā*) totuşi rezultatul comparaţiei nu este nimic altceva decât confuzie dacă semnificaţia termenului nu este stabilită cu totul independent de asocierile existente în cuvântul suflet. Upanișadele sunt cele în care găsim formulată o nouă doctrină a sufletului, care, de atunci, a rămas fundamentală în gândirea indiană şi aceasta este cea care trebuie examinată în considerarea doctrinei buddhiste a sufletului.

Cuvântul *ātman* se găseşte în cele mai timpurii imnuri vedice. Originea cuvântului este incertă. S-a susţinut uneori că însemna „suflare," însă a dobândit deja un sens mai special. Este suflare în sensul de „viaţă." Băutul somei se spune că este ātman-ul sacrificiului. Soarele este numit ātman a tot ceea ce se mişcă şi durează. Cel mai obişnuit sens este acela de „sine," o utilizare care se găseşte încă în limbile indiene moderne. Aceste sensuri probabil că nu erau distinct separate. Această viaţă sau acest sine era ceva care putea părăsi corpul şi

să se reîntoarcă. În acest fel s-a vorbit despre el în Rigveda ca *manas*.

Astfel de concepţii venind din ceea ce se numesc vremuri străvechi sunt continuate în upanișade. Există sinele, de mărimea unui deget, care se află în inimă. Din inimă ies o sută unu canale prin care ātman poate ieşi. Printr-o deschidere din creştetul capului acesta poate trece în nemurire. El poate părăsi corpul în timpul somnului. „Prin urmare nu-l treziţi brusc, spun ei; căci grea este vindecarea pentru cel la care acesta nu se mai întoarce.”[141] Însă este exprimată o concepţie mai profundă, aceea că ātman este ceea ce este cel mai real. „Această persoană constă din esenţa hranei. Acesta este capul, aceasta este partea sa dreaptă, aceasta este partea sa stângă, acesta este ātman-ul său, aceasta este partea sa inferioară, fundamentul.”[142] Aici este descris corpul, iar ātman pare să fie trunchiul corpului. Însă pasajul continuă spunând că pe lângă acest ātman constând din hrană există un alt ātman constând din suflu, iar ātman-ul său este spaţiul; în spatele acestuia se află un altul constând din minte, iar ātman-ul său este învăţătura (Vedele); în spatele acestuia se află un altul constând din cunoaştere, iar ātman-ul său este yoga; în spatele acestuia se află un altul constând din beatitudine, iar ātman este beatitudine.

Upanișadele reţin mult din reprezentarea şi concepţiile timpurii al imnurilor şi scrierilor Brāhmaṇa, iar acestea este posibil să fi continuat rafinarea acestor noţiuni ale sinelui ca o mică entitate din interiorul corpului, fără să atingă în mod esenţial un punct de vedere diferit. Însă a venit o nouă învăţătură, care era considerată ca revelaţie şi predicată ca un secret. Aceasta era că lumea nu şi-a avut originea pur şi simplu în unul: ea este unul. Este Brahma, iar Brahmā este sinele. Atunci când discipolul Śvetaketu s-a întors după cei doisprezece ani de studiu al Vedelor şi se

credea învăţat, tatăl său i-a înlăturat aroganţa şi l-a învăţat Marele Enunţ: *tu eşti acela*.

„Glasul omului ce moare pătrunde în gând, gândul în suflu, suflul în văpaie şi văpaia în zeitatea supremă. Lamura aceasta e cea în care Totul îşi are firea, este Realul, este Sinele. Tu eşti acesta, Śvetaketu.”[143]

Doctrina lui Śāṇḍilya este că:

> „acesta este ātman din inima mea, mai mărunt decât un bob de orez sau orz sau mei sau decât miezul unui bob de mei – acest ātman din inima mea este mai mare decât pământul, mai mare decât spaţiul, mai mare decât cerul, mai mare decât aceste lumi. Constând din toate faptele, toate dorinţele, toate miresmele, toate gusturile, cuprinzând tot acesta, acesta este ātman-ul meu din inima mea – acesta este Brahma.”[144]

Vedem aici dificultatea trecerii dincolo de vechea concepţie care exprima totul în termeni spaţiali. Platon, descriind sufletul ca pe ceva cu totul diferit de tot ce este perceptibil simţurilor, a fost capabil să atingă conceptul a ceva căruia termenii spaţiali nu i se aplică. A vorbi despre mărimea sufletului este fără sens. Upanișadele simt asta, însă au exprimat-o în termeni contradictorii: „mai minuscul decât minusculul, mai mare decât marele este ātman-ul aşezat în cavitatea (inimii) fiinţei.” În acelaşi fel este continuată reprezentarea plecării în lumea lui Brahma. Cel eliberat este un râu care intră în ocean:

> Aşa cum râurile care se varsă în ocean merg către distrugerea lor pierzându-şi numele şi forma, tot astfel înţeleptul, eliberându-se de nume şi de formă merge către Puruṣa, cel mai înalt dintre cele înalte, cel divin. [145]

Dar a-l cunoaşte pe Brahmā şi pe ātman înseamnă a fi atins eliberarea:

> Unicul rânduitor, ātman-ul lăuntric al tuturor fiinţelor,
> Care îşi face propria formă să fie de mai multe feluri,
> Înţelepţilor care îl percep rămânând în sine (ātman),
> Le aparţine fericirea eternă şi nu altora.[146]

Putem crede oare că această doctrină i-a fost cunoscută lui Buddha şi că el a respins-o? Buddhismul nu face nici o menţiune a lui Brahmā (neutru) ca realitate unică, sau a oricărei alte identităţi a acestuia cu ātman. Brahmā pe care îl găsim atât de des menţionat în scrierile buddhiste este un zeu personal guvernând peste o regiune separată a universului, deopotrivă născut şi renăscut la fel de inevitabil ca oricare altă fiinţă. Însă acest Brahmā nu este niciodată adus în relaţie cu teoria buddhistă a sinelui.

Concepţia buddhistă a individului, persoana constând dintr-o parte materială şi una imaterială este o teorie clar stabilită, care la început apare fără nici un fel de polemici. Ea este exprimată în maniere diferite dar toate în mod esenţial aceleaşi. În cele patru contemplaţii, aşa cum am văzut, individul meditează asupra lui însuşi ca fiind compus din corp, senzaţii, minte şi gândire. O altă formă de expresie survine în sistemul celor patru

transe, când stadiul deplinei cunoaşteri începe iar individul începe să perceapă totul aşa cum este în realitate. El îşi direcţionează mai întâi atenţia asupra propriului său corp. „Cu mintea concentrată, purificată, curăţată, imaculată, cu impurităţile duse, suplă, gata de acţiune, fermă şi impasibilă, el îşi întoarce şi îşi îndreaptă mintea spre cunoaştere şi pătrundere. El înţelege astfel: acesta este corpul meu, posedând înfăţişare (formă materială), izvorât din cele patru elemente, produs de o mamă şi un tată, o grămadă de lapte şi fiertură de cereale supusă impermanenţei, înfrângerii, stricăciunii şi disoluţiei; iar aceasta este conştiinţa mea, în acest corp ea îşi are sălaşul, de el este legată." Aici individul constă din corp şi conştiinţă, indiferent dacă avem aici o analiză mai rudimentară sau senzaţiile şi gândurile sunt luate ca implicite în conştiinţă.[147]

Pe lângă acestea avem mai obişnuita diviziune conform celor cinci khandha sau skandha (mase, grupuri): corp, sentiment, percepţie, agregate şi conştiinţă. Există de asemenea termenul *nāma-rūpa*, „nume şi formă," care apare în Formula Cauzală. Acesta este egalizat cu aceste *khandha* făcând *nāma* să corepundă cu cele patru khandha imateriale, dar în *Samādiṭṭhi-sutta* (*Majjh*., i, 53), unde există o expunere a termenilor Formulei Cauzale, se spune că *nāma* constă din sentiment, percepţie, voliţie (*cetanā*), contact şi atenţie, iar *rūpa* constă din cele patru mari elemente şi ceea ce este inclus în ele. Aici mai avem încă două analize ale individului. *Nāma-rūpa* este un termen găsit în upanișade, dar niciodată în sensul buddhist special. Este folosit acolo cu sensul său absolut literal, ca atunci când se spune că râurile îşi pierd numele şi forma la intrarea în ocean,[148] iar apoi ajunge să însemne existenţă individuală. Atât aici, cât şi în buddhism, se pare că a fost adoptat din folosirea populară.

Analiza pe agregate (*khandha*) a fost cea care a devenit forma consacrată pentru analiza individului şi a trecut printr-o elaborare şi printr-un comentariu suplimentar. Se poate spune că acesta este rudimentar? L-a exprimat Buddha însuşi într-o astfel de manieră? În afara cazului în care ar fi să presupunem că buddhismul n-a fost cu adevărat la origine nimic mai mult decât „magie şi taumaturgie populară amestecată cu practici hipnotice," ar trebui să ne aşteptăm să-l găsim constructiv atât pe partea intelectuală cât şi pe cea morală. În realitate găsim scheme pentru practicarea unui mod de viaţă. Găsim de asemenea, ca parte a lor, trei sau mai multe descrieri ale naturii şi constituţiei omului. Nu vrem să spunem că schema celor cinci skandha a fost cea mai timpurie sau că a fost rudimentară. Dar când găsim mai multe astfel de scheme, toate fiind de acord în părţile esenţiale şi nici o doctrină rivală care să reclame o poziţie, suntem îndreptăţiţi să susţinem că această modalitate de a descrie individul prin enumerarea tuturor trăsăturilor caracteristice era originală. Toate diversele modalităţi i se pot datora lui Buddha deoarece „el era pur şi simplu incapabil să se repete pe sine însuşi." (Rhys Davids).

Aceasta pare să fie situaţia şi cu Formula Cauzală. Există vreo jumătate de duzină de forme ale secvenţei cauzale şi până ce nu obţinem mult mai elaborata Saṃyutta-nikāya, nu găsim forma regulată cu douăsprezece părţi tratată ca un standard. În mod asemănător, cele cinci khandha au devenit o formă standard. Formele care au supravieţuit în descrierea progresului călugărului prin cele patru transe şi în cele patru contemplaţii sunt probabil mai vechi. Ele au devenit uitate atunci când odată cu dezvoltarea Abhidhammā astfel de liste standard au fost compilate şi comentate.

Care este relaţia individului constituit din cele cinci khandha cu ātman? În textele mai vechi nu este nici una. În sensul de sine şi ca opus altuia (*para-*), ātman este destul de frecvent.[149] Dar chiar şi în *Brahmajāla-sutta,* unde se presupune că sunt incluse toate ereziile, nu există nici o negare a unui ātman. Ni s-a vorbit aici despre unii care spun că sinele este etern, ni s-a vorbit despre Brahma, care se consideră etern iar alte fiinţe nu, despre unele teorii care susţin că gândirea (*citta*) sau mintea (*mano*) sau conştiinţa (*viññāṇa*) este eternă, despre ţiparul-alunecos care refuză să spună dacă un Tathāgata, o persoană eliberată, există după moarte, despre cei care susţin că sinele care posedă formă sau alte moduri există după moarte şi despre cei care susţin că sinele, indiferent că este sinele corporal constând din cele patru elemente sau un sine mental mai subtil, dispare la moarte. Nu este ridicată nici o chestiune cu privire la problema dacă ātman există sau nu, ci dacă în vreun fel sau altul acesta este etern.

Primul loc în care găsim menţionată negarea expresă a unui ātman este o analiză a *upādāna*, aderenţa. Upādāna este divizată în patru categorii: (1) aderenţa la dorinţa senzuală (*kama*), (2) la erezie (*diṭṭhi*), (3) la practica morală simplă şi de rituri (*sīlabbata*) şi (4) la doctrina unui ātman (*attavāda*).[150] Aceasta arată că atunci când această formulă a fost făcută, doctrina unui ātman era predicată în mod expres, dar nu ni se spune nimic despre şcoala care o susţinea şi întrucât există slabe urme ale doctrinei upaniṣadice este improbabil ca aceasta să fi fost contrată. Este mai probabil să implice opoziţie faţă de Mīmāṃsā, aşa cum era susţinută de către descendenţii clasei brahmanilor căreia Buddha i se opunea. Poziţia lor este reprezentată apoi de către Kumārila, care avea o lungă secţiune în apărarea doctrinei ātmavāda.[151] Există o posibilă referire la doctrina upaniṣadică în care sinele şi lumea sunt identificate, însă nici

chiar aici nu există vreo referire la Brahma. *Mahāniddesa*[152] vorbeşte despre „erezia lui ātman” (*attadiṭṭhi*) şi „concepţia greşită cu privire la ātman” (*attagāha*). Aceşti doi termeni şi aceste forme de expresie târzii sunt cu totul în contrast cu formularea problemei aşa cum o găsim în schema celor cinci agregate (*khandha*) sau în expresiile paralele pentru unirea minţii şi corpului.

Dar deşi simpla schemă a agregatelor (*khandha*) care constituie individul este în mod implicit negarea a altceva care se numeşte ātman, nu există nimic care să facă probabil ca doctrina să fi fost numită iniţial *anattavāda*. „Este neîndoielnic că Buddha însuşi a predicat doctrina *anattavāda* drept una dintre cele mai importante doctrine, doar dacă se admite că doctrina expusă în scrierile sutta i-a aparţinut. Pentru buddhism nu există subiect făptuitor în afara faptei şi nimic care percepe percepţia.”[153]

Este o iluzie să se presupună că putem dovedi că Buddha a predicat doctrina non-sinelui în atât de multe cuvinte, deşi ea poate fi dedusă, aşa cum buddhiştii înşişi au dedus-o, din doctrina agregatelor (*khandha*) şi din alte formule în care individul este analizat în elementele sale. Termenul *anattavāda* nu are nici un înţeles fără a afirma că teoria lui ātman a fost negată. Ea arată că anumite forme ale credinţei în ātman au ajuns să fie respinse şi că aceasta includea de asemenea o credinţă în eternitatea lui, dar ce sistem filozofic a fost respins atunci când termenul a fost inventat rămâne o simplă supoziţie.

Introducerea termenilor *attavāda, attadiṭṭhi*, sugerează un nou punct de vedere: sinele era conceput ca ceva mai mult decât sinele experienţei directe. O astfel de doctrină a apărut printre buddhişti, dar nu printr-o încercare de a introduce *ātmavāda*. Ei nu s-au gândit niciodată să numească acest ceva ātman, ci au început dintr-un punct de vedere proaspăt şi au vorbit despre individ

(*puggala*, skt. *pudgala*). Această doctrină (*pudgalavāda*) este prima dintre doctrinele respinse din *Kathāvatthu*; că individul există în sensul de a fi real sau adevărat în cel mai înalt sens. Comentatorul atribuie teoria Vātsīputrīya-şilor, Sammitiya-şilor şi adepţilor şcolilor non-buddhiste. Deţinătorii doctrinei au încercat să fie ortodocşi deoarece, aşa cum s-a explicat, ei susţineau un ātman numit pudgala, care era diferit şi nediferit de agregate (*skandha*).[154] *Abhidharmakośa* dedică un întreg capitol respingerii acestuia.

Există o sutta numită *Bhara-sutta* (*bhara*: povară) (*Saṃy.*, iii, 25) care a fost susţinută pentru a sprijini doctrina. „O, călugărilor, povara o voi predica, luarea poverii, aderenţa la povară şi lepădarea poverii." Este explicat apoi că cele cinci agregate (*khandha*) sunt povara. „Luarea poverii este individul; orice vârstnic cu cutare nume şi cutare clan." Aderenţa la povară este „acea dorinţă care tinde să re-nască, însoţită de încântare şi pasiune, găsind încântare aici şi acolo şi anume dorinţa de plăcere senzuală, de existenţă, de non-existenţă." Lepădarea poverii este încetarea fără de dorinţă, abandonarea şi lepădarea ei. Apoi urmează două stanţe care sunt adevărata sutta, căci proza precedentă este doar un comentariu asupra ei:

> Poverile sunt cu adevărat cele cinci khandha,
> Luarea poverii este individul;
> Aderenţa la agregate (*khandha*) este suferinţa din lume,
> Lepădarea poverii este fericire.
> Când el a lăsat jos povara cea grea,
> Şi nu a apucat altă povară,
> Şi a smuls dorinţa din rădăcină
> Eliberat de sete, el a cucerit Nirvāṇa.

Aici avem trei expresii paralele: luarea poverii (*bhāra-hāra*), aderenţa la ea şi lepădarea ei. Nu este îndoială că *bhāra-hāra* înseamnă „luarea poverii," însă aceasta a fost tradusă „purtătorul poverii." Aspectul nu este foarte important, căci în orice caz acesta este interpretat ca fiind individul. Lepădarea poverii este prin smulgerea dorinţei şi obţinerea astfel a Nirvāṇei. Dar suntem departe de a dovedi prin acest singur text că individul trebuie înţeles ca o entitate permanentă şi reală sau adevărată în cel mai înalt sens.

Doctrina *pudgalavāda* nu pare să se fi răspândit printre şcolile buddhiste, iar respingerea doctrinei unui ātman (*ātmavāda*) devine mai intensă odată cu sporirea controversei. Totuşi s-a făcut încercarea de a găsi o doctrină a lui ātman predicată în mod direct de către Buddha. În relatarea Vinaya a primelor convertiri făcute de către Buddha, ni se spune că acesta a găsit un grup de treizeci de tineri bogaţi care se distrau împreună cu soţiile lor într-un crâng. Unul dintre ei, care nu avea soţie, a adus o curtezană, iar când aceştia nu erau atenţi, aceasta le-a şterpelit lucrurile şi a fugit cu ele. În timp ce o căutau, au dat peste Buddha şi l-au întrebat dacă a văzut vreo femeie. Buddha răspunse, „Ce credeţi, tineri domni, ce este mai bine, să mergeţi în căutarea unei femei, sau să vă duceţi să vă căutaţi pe voi înşivă?" „Este mai bine, Doamne, pentru noi să mergem să ne căutăm pe noi înşine (*attānaṃ*)." Cuvântul pentru „sine" este acelaşi ca cel pentru „suflet," şi ni s-a cerut să credem că Buddha i-a sfătuit să meargă să-şi caute sufletele.

Acest aspect nu necesită o discuţie serioasă, însă este o formulă invariabilă în descrierea agregatelor (*khandha*), care nu predică cu adevărat un ātman în mod direct, dar care se presupune că lasă o portiţă care îl sugerează. De obicei aceasta apare ca o simplă formulă, însă există o sutta în care aceasta este pusă în conexiune cu doctrina

generală a agregatelor (*khandha*). Ea este atribuită lui Sāriputta, astfel încât poate fi luată drept forma în care dezvoltarea doctrinei a devenit consacrată.[155]

Corpul (*rūpa*) constă din cele patru elemente majore şi ceea ce este inclus în ele. Pământul este fie exterior (adică substanţă solidă), fie interior alcătuind părţile corpului: păr, unghii, dinţi şi restul celor ce alcătuiesc individul. Apa este fie exterioară, fie interioară sub forma diferitelor lichide ale corpului. Căldura internă este căldura care produce digestia şi aşa mai departe. Aerul interior este diferitele sufluri şi vânturi ale corpului. După fiecare dintre acestea vine formula, „aceasta nu este a mea, eu nu sunt aceasta, acesta nu este sinele meu; chiar aşa, trebuie el privit şi considerat în mod corect." În binecunoscuta *Anattalakkhaṇa-sutta*,[156] şi în mod repetat în alte locuri, toate agregatele (*khandha*) sunt tratate în aceeaşi manieră, terminând cu conştiinţa: „Este potrivit să se considere ceea ce este impermanent ca fiind plin de suferinţă şi supus schimbării ca ‚aceasta este a mea, aceasta sunt eu, acesta este sinele meu'? Nicidecum. Prin urmare, călugări, orice conştiinţă, trecută, viitoare sau prezentă, interioară sau exterioară, grosieră sau subtilă, inferioară sau distinsă, depărtată sau apropiată, toată această conştiinţă nu este a mea, eu nu sunt aceasta, aceasta nu este sinele meu."

Dar dacă traducem *na m'eśo attā* (aceasta nu este sinele meu) ca „aceasta nu este sufletul meu," există posibilitatea de a presupune că Buddha sugera că există un suflet permanent undeva, chiar dacă nu în cele cinci agregate (*khandha*). O astfel de traducere este cu totul arbitrară, iar acest sens ar fi plauzibil numai dacă am putea presupune că comunitatea ulterioară ar fi reprimat doctrina sinelui (*ātman*) într-o manieră atât de eficace din ceilalţi patruzeci şi cinci de ani ai săi de învăţătură, încât nimeni nu-şi mai amintea nimic din ea. Dar

deşi la moartea sa învăţătura lui era păstrată în minţile a o mie de discipoli (şi într-adevăr nicăieri altundeva), nu găsim nici urmă din ea, nici măcar ca o erezie printre buddhişti. Dacă ar fi supravieţuit vreo urmă, ne-am fi aşteptat ca Vātsīputrīya-şii să fi apelat la ea atunci când şi-au iniţiat doctrina unui individ *plus* cele cinci agregate (*khandha*). Dar de fapt ei au pornit de la un punct de vedere cu totul independent şi nu este nimic care să arate că ei credeau că contrazic învăţătura asupra sinelui.[157]

Sutta asemănării cu un şarpe (*Majjh*, i, 133) repetă argumentul împotriva unui ātman găsit în cele cinci agregate (*khandha*) şi de asemenea neagă în mod explicit existenţa unui sine (*ātman*). Aceasta nu poate fi luată ca o expresie primară a poziţiei buddhiste, astfel că nu face mai mult decât să ilustreze punctul de vedere din care a fost în cele din urmă formulată.

Un om ignorant, neinstruit consideră corpul şi celelalte agregate (*khandha*) şi gândeşte că „acesta este al meu, eu sunt acesta, acesta este sinele meu," şi dă naştere ereziei, „lumea este sine. După moarte voi deveni permanent, stabil, etern, neschimbător şi astfel voi rămâne pentru totdeauna. Acesta este al meu, acesta sunt eu, acesta este sinele meu." Discipolul iluminat spune, „acesta nu este al meu, eu nu sunt acesta, acesta nu este sinele meu," şi nu îşi face griji pentru ceea ce nu există. Un călugăr poate susţine această erezie, iar apoi să audă un Buddha sau un discipol al acestuia predicând doctrina îndreptată spre distrugerea ereziilor, calmarea tuturor agregatelor, abandonarea oricărei substanţe a renaşterii, anihilarea dorinţei, încetarea şi Nirvāṇa. Atunci el gândeşte că va fi întrerupt şi anihilat. Cel care nu susţine această erezie nu se gândeşte niciodată dacă va fi sau nu anihilat şi nu se plânge. Dacă ar exista un ātman, ar exista ceva din mine aparţinând unui ātman; dar întrucât un ātman şi ceva

aparţinând unui ātman nu există cu adevărat şi în realitate, acest punct de vedere că lumea este ātman este pur şi simplu şi în întregime doctrina neştiutorilor.

Buddha este reprezentat apoi ca răspunzând acuzaţiei că doctrina sa sugerează anihilarea, distrugerea şi non-existenţa unei fiinţe existente. „În trecut şi acum am predicat suferinţa şi încetarea suferinţei. Dacă aici ceilalţi abuzează de Tathāgata, insultă pe Tathāgata, deranjează pe Tathāgata, Tathāgata nu simte supărare, neplăcere sau nemulţumire a minţii. Iar dacă ceilalţi onorează, respectă, exaltă sau adoră pe Tathāgata, acesta nu simte bucurie, fericire şi exaltare a minţii. El consideră că ‚aceasta este din cauza a ceea ce am ajuns să înţeleg cu multă vreme în urmă că astfel sunt făcute lucrurile'."

Această sutta pare să fie o formulare chiar mai târzie a argumentului împotriva doctrinei despre ātman. Aici erezia ce afirma de obicei că „lumea şi sinele sunt eterne" este convertită în doctrina că lumea este sinele şi că amândouă sunt eterne. Este posibil să existe aici o referire la doctrina upanișadică, deşi aceasta nu este încă identitatea sinelui cu Brahma. Pasajele puternic polemice în care Buddha este făcut să se apere împotriva minciunilor şi denaturărilor oponenţilor apare asemeni polemicilor dintre şcoli. Întregul punct de vedere este diferit de cel al discuţiei din *Dīgha*. Nu este problema existenţei unui ātman, ci a eternităţii sau anihilării sale; aici doctrina afirmării unui ātman este negată.

O altă cale de a găsi un substrat permanent este aceea de a identifica conştiinţa însăşi cu ātman. Aceasta este tratată în legenda călugărului Sati (*Majjh*., i, 256), care alcătuia punctul de vedere dăunător potrivit căruia conştiinţa este ceva care rămâne conştiinţă şi trece ca atare de la o naştere la alta. Întreaga respingere se bazează pe Formula Cauzală cu douăsprezece ramuri. „Conştiinţa îşi

are originea într-o cauză şi fără o cauză nu există nici o apariţie a conştiinţei." Aceasta se manifestă ea însăşi prin fiecare dintre cele şase simţuri. „Indiferent de cauzele prin care apare conştiinţa, aceasta îşi ia numele de la acea cauză. Prin ochi şi formele vizibile apare conştiinţă şi este cunoscută drept conştiinţa vizuală." Conştiinţa prin celelalte simţuri este înfăţişată în acelaşi mod. Aici nu este explicată conştiinţa-naşterii din Formula Cauzală, ci apariţia unei stări conştiente particulare prin stimularea unui organ de simţ.

Individul este analizat apoi în conformitate cu constituenţii din care este compus şi care îl susţin. Se spune că aceştia sunt cele patru alimente (*Ahāra*): hrana materială, contactul, gândirea (*manosañcetanā*) şi conştiinţa. Acestea sunt toate produse de dorinţă, dorinţa de sentiment, sentimentul de contact, contactul de cele şase organe de simţ, cele şase organe de simţ de nume şi formă, numele şi forma de conştiinţă (a naşterii), conştiinţa de agregate, iar agregatele de ignoranţă. Aici este explicată originea individului viu considerat a fi alcătuit în realitate din hrană sau mijloace de subzistenţă. Ea este urmată de încă o altă variantă a Formulei Cauzale, în care originea individului de la starea de conştiinţa-naşterii este trasată ca fiind opusă punctului de vedere potrivit căruia conştiinţa persistă ca atare prin toate stadiile. Conştiinţa-naşterii este identificată cu embrionul (*gabbha*). Când trei condiţii sunt prezente are loc intrarea sau coborârea embrionului: când mama şi tatăl se împreunează, când mama este la vârsta maternităţii şi când *gandhabba* (fiinţa pe cale să renască) este prezentă. Când copilul se naşte[158], el îşi dezvoltă facultăţile, experimentează sentimente prin toate simţurile, se complace în ele şi apare încântarea (*nandī*). Această încântare din simţuri este aderenţa, din cauza aderenţei apare devenirea, din cauza devenirii apare naşterea, din cauza naşterii

apar bătrâneţea şi moartea. Iată care este originea întregii mase a suferinţei. Aceasta este o altă formă a Formulei Cauzale, una care arată că ea a fost înţeleasă ca stadii ale individului. Dorinţa (*taṇhā*) nu este menţionată, dar încântarea (*nandī*), un cuvânt tratat uneori ca un sinonim al dorinţei, o înlocuieşte. Este puţin probabil că aceasta ar fi putut apărea după ce forma cu douăsprezece legături a devenit neschimbată.

Acesta este modul în care este explicată dificultatea lui Sāti – conştiinţa nu este ceva permanent care persistă neschimbat de la o naştere la alta, ci o formă pe care individul şi-o asumă la un anumit stadiu al existenţei sale. Concepţia constă din „coborârea embrionului." Această afirmaţie este opusă punctului de vedere al lui Childers că doar karma este cea care transmigrează, însă nici o dovadă nu a fost dată vreodată pentru punctul său de vedere. Coborârea embrionului este numită coborârea conştiinţei sau percepţiei din *Mahānidāna-sutta*. Totuşi, când Rhys Davids traduce cuvintele din sutta, *viññāṇaṃ va hi mātu kucchiṃ okkamitvā*, prin „a devenit percepţie după ce a coborât în pântecele mamei" (*Dial*., ii, 60), adaugă o observaţie pentru a spune că „nu există o concepţie a cogniţiei, ca unitate, coborând din afară în pântece asemeni unei mingi într-un sac." Chiar dacă ar fi doar karma cea care ar transmigra, s-ar fi considerat că aceasta trebuie să vină din afară.

Într-un sens karma transmigrează, deoarece individul care transmigrează este încărcat cu karma în fiecare stadiu. Grupurile din care el este alcătuit sunt veşnic schimbătoare, însă din cauză că acestea nu sunt cu totul dispersate el continuă să renască. Eliberarea de renaştere înseamnă în mod exact dispersia finală a tuturor agregatelor (*khandha*), iar aceasta are loc odată cu distrugerea dorinţei. Dar până să se întâmple aceasta individul este o fiinţă cu un trecut clar, pe care, cu un

antrenament adecvat, şi-l poate aminti. Aceasta nu este o simplă concesie făcută ideilor populare, căci dincolo de faptul că nici o altă învăţătură nu este menţionată, constatăm amintirea vieţilor anterioare menţionată permanent drept una dintre virtuţile dobândite de discipolul aflat sub instruire.

Deşi buddhiştii credeau în supravieţuirea individului în existenţa următoare la fel de ferm ca orice creştin, se poate pune întrebarea dacă teoria sa despre agregate (*khandha*) îl îndreptăţeşte să facă astfel. Nici o explicaţie nu este dată vreodată referitor la motivul pentru care agregatele (*khandha*) trebuie să fie întotdeauna combinate în personalităţi separate. Nu există nici un principiu al individuaţiei, nici măcar o recunoaştere a aceea ce Kant numea unitatea sintetică a apercepţiei. Este probabil că oponenţii teoriei exclusiv-agregatele (*khandha*) erau sensibili la un astfel de principiu şi nu există îndoială că teoriile hinduse ortodoxe ale Sinelui (ātman) depindeau de mai mult decât de respingerea instinctivă a ideii de anihilare personală. Însă acest principiu nu a fost niciodată despărţit de conceptele dogmatice ale sufletului şi a fost întotdeauna posibilă respingerea acestora şi în acelaşi timp neglijarea principiului adevărului pe care îl conţineau.

În orice caz doctrinele nemuririi (viaţa eternă ca distinctă de simpla supravieţuire după moarte), existenţa unei substanţe spirituale permanente şi a unei fiinţe gândind şi simţind independent de condiţiile materiale, nu intra în şirul evidenţei admise de către buddhişti. Chestiunea critică pentru buddhişti nu era supravieţuirea individului în momentul morţii, pe care ei o susţineau şi apărau împotriva doctrinei anihilării (*ucchedavāda*), ci existenţa individului atunci când agregarea agregatelor (*khandha*) a încetat în cele din urmă. Această chestiune depinde de mult disputatul înţeles al Nirvāṇei.

140 *Le dogme et la philos. du Bouddhisme*, p. 205.

141 *Bṛihad. Up*. Iv. 3, 13.

142 *Taitt. Up.*, ii, 1-5.

143 *Chānd. Up.*, vi, 8, 6. Traducere de Radu Bercea, în vol. *Cele mai vechi upanişade*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993. – n.tr.

144 Ibid., 111, 143.

145 *Muṇḍ. Up.*, iii, 2, 8. Traducere de Ovidiu Cristian Nedu, în vol. *Upanişad*, Editura Herald, Bucureşti, 2006 - n.tr.

146 *Kaṭha Up.*, v, 12.

147 Termenii nu sunt toţi identici în diferite formule. *Citta* (gândirea), *mano* (mintea) şi *viññāṇa* (conştiinţa) sunt adesea egalizate, însă ele nu sunt cu totul identice ca sens. *Citta* sugerează adesea sentiment şi poate însemna inimă. *Viññāṇa* poate sugera înţelegere. Dar când sunt cuplate cu trupul toate trei exprimă acelaşi lucru, partea imaterială a individului. În mod asemănător *rūpa* atunci când este aplicată la corp este aceeaşi cu *kāya*.

148 *Muṇḍ*., 3, 2, 8; *Praśna*, 6, 5. Este curios că aceeaşi asemănare a râurilor intrând în ocean apare în *Udāna*, v, 5, însă acolo termenul folosit este *nāma-gotra* „numele şi clanurile," şi se referă aici nu la pierderea individualităţii, ci la pierderea literală a numelui şi clanului secular de cel care abandonează lumea şi devine un fiu al celui din neamul Śākya.

149 Un alt termen târziu este *attabhāva*, lit. existenţă în sine, un individ existent în realitate; *Majjh*., ii, 181; *Angut*., i, 134; *Dhsang*., 597. În sanscrita buddhistă acesta înseamnă sine.

150 *Dīgha*, iii, 230; *Majjh*., I, 66; *SaMy*., ii, 3, etc.

151 *Mīmāṃsaślokavārtika*, v. 18, tradusă de G. Jha, Calcutta, 1907.

152 Deşi acesta este un comentariu la *Suttanipāta*, nu există nici o referire la *attavāda* în *Suttanipāta* propriu-zisă. Fraza *attaṃ pahāya* (800) este comentată în continuare. Aceasta înseamnă „a fi lepădat ceea ce a fost apucat," şi astfel este înţeleasă de către comentariul *Paramatthajotika*, în care *attaṃ* (*āptaṃ*) = *gahītaṃ*. *Niddesa* este împotriva atât a sensului cât şi a gramaticii, însă este dovada existenţei doctrinei în propria sa perioadă.

153 Aung / Walleser, *Dogmatik des mod. süd. Buddhismus*, p. 16.

154 *Bodhicaryav*., ix, 60 *com.*

155 *Majjh*., I, 184.

156 *Saṃy*., iii, 66. Aceasta este sutta care, conform Vinaya (i, 14), a fost cel de-al doilea discurs al lui Buddha predicat primilor cinci discipoli. *Anattalakkhaṇa* înseamnă „neavând însemnele unui sine sau ale unui suflet.” Aşa cum sutta arată, aceasta constituie pur şi simplu o negare că agregatele (*khandha*) erau ātman, indiferent ce înseamnă termenul.

157 Tot ce există este permanent se afirmă în forma sarvāstivādină a lucrării *Anattalakkhana-sutta*, care începe cu: „Forma are natura destructibilului, iar cu încetarea ei se produce Nirvāṇa, care este de natură indestructibilă. Senzaţia, percepţia, agregatele, conştiinţa sunt de natură indestructibilă, iar odată cu încetarea fiecăreia are loc Nirvāṇa, cu o natură indestructibilă.” *Av. Śat.*, ii, 169.

158 Se spune în mod expres că mama sa îi dă naştere şi îl hrăneşte cu lapte, astfel că punctul de vedere al lui Dr. Schayer că stadiile până la aderenţă sunt pre-natale nu vor fi valabile aici. Dacă acest punct de vedere ar fi adoptat, ar trebui să avem o descriere mai consistentă a unei vieţi de la concepţie la moarte.

Capitolul IX
KARMA

Aşa cum concepţia despre ātman în speculaţia brahmanică poate fi urmărită de la noţiunea unei mici entităţi ce-şi are sediul în inimă la cea de realitate universală a tuturor lucrurilor, tot astfel doctrina karmei, „acţiunii," se dezvoltă până ce devine un principiu universal al eticii. Dacă este judecat după rezultatele sale, orice act poate fi bun sau rău. Aceasta este o concepţie de departe mai largă decât chestiunea binelui şi răului. Bunăstarea omului timpuriu depindea de capacitatea sa de a descoperi din experienţa proprie ce acţiuni erau avantajoase şi care erau vătămătoare. El avea să alcătuiască teorii. Două dintre acestea sunt credinţa în magie şi credinţa în fiinţele divine. Modul în care aceste credinţe au început nu este preocuparea noastră actuală, căci cele mai timpurii societăţi indiene erau departe de a fi primitive în sensul de a fi aproape de începuturile efective ale dezvoltării umane.

Magia este credinţa că prin îndeplinirea anumitor acţiuni prescrise şi prin repetarea de formule vor urma anumite rezultate dorite. S-a susţinut că a fost o încercare de ştiinţă naturală, căci omul timpuriu nu ar fi avut mijloace să distingă lucrarea unei vrăji aducătoare de ploaie de la fel de misterioasa producere a focului prin folosirea unei scăpărători. Dar oricare i-ar fi originea, magia ajunge să fie o ştiinţă sau pseudo-ştiinţă independentă, bazată pe îndeplinirea rituală a anumitor acţiuni. Dezvoltarea ei a fost favorizată de conexiunea ei cu o mitologie complicată, care a ajutat-o să devină plauzibilă, şi prin dorinţa de a crede în rezultatele miraculoase promise şi fără îndoială adesea obţinute.

Ritualul se găseşte în sacrificiu la fel ca în magie, dar în India găsim sacrificiul, cel puţin în perioada cea mai timpurie, existând cu totul distinct de riturile magiei. Împreună cu sacrificiul a existat credinţa în zei, fiinţe personale care erau autorii a numeroase evenimente dincolo de controlul uman. Zeii putea fi influenţaţi, în special prin îmbunarea lor cu ofrande care le serveau drept hrană. Ei se pogorau pentru a le primi, iar în timpul sacrificiului se presăra iarbă pentru ca aceştia să se aşeze. Astfel erau ei îmbunaţi, iar adoratorul îşi oferea sacrificiul aşteptând un răspuns pe măsură.

Sacrificiul privit astfel ca un apel către zei pentru a fi binevoitori este în întregime diferit de o ceremonie magică, în care un rezultat urmează pur şi simplu din îndeplinirea actului prescris. Totuşi a devenit consacrată credinţa că dacă sacrificiul era îndeplinit cum se cuvine un anumit rezultat va avea loc în mod inevitabil. Îndeplinirea singură producea rezultatul, nu favoarea unei fiinţe divine. În măsura în care această idee predomină, ritualul sacrificiului devine imposibil de deosebit de cel al magiei. Aceasta apare ca noţiunea predominantă din perioada vedică târzie a scrierilor Brāhmaṇa. În Brāhmaṇa celor O Sută de Căi sunt date reguli pentru construirea adecvată a altarului. Pentru a obţine rezultatul dorit, altarul trebuia să aibă o mărime prescrisă, iar acest lucru este explicat de mitul zeilor instruiţi de către zeul Prajāpati asupra modului în care să construiască un altar.

> Zeii au îndeplinit aceste sacrificii: sacrificiul Focului, sacrificiile Lunii Noi şi Lunii Pline, cele patru sacrificii lunare, sacrificiul animal, sacrificiul Somei. Sacrificând cu aceste sacrificii n-au obţinut nemurirea....
> Au continuat să proslăvească şi să practice austerităţi, dorind să obţină nemurirea.

> Prajāpati li s-a adresat spunându-le: voi nu aşezaţi formele mele (cum se cuvine); fie le lăsaţi la o parte, fie le puneţi cu totul, prin urmare nu veţi deveni nemuritori.
> Ei au zis: Spune-ne cum să aşezăm toate formele tale. El le spuse: Trei sute şaizeci de pietre dispuse în cerc aşezate pe jos, şi trei sute şaizeci de cărămizi yajushmati, de asemenea treizeci şi şase; din cărămizile lokampṛiṇa puneţi jos zece mii opt sute; astfel veţi pune jos zece mii şi opt sute; astfel veţi aşeza jos toate formele mele şi veţi deveni nemuritori. Zeii le aşezară astfel jos. De atunci zeii au devenit nemuritori.
> Moartea le vorbi zeilor: cu siguranţă astfel toţi oamenii vor deveni nemuritori. Atunci care va fi partea mea? Ei spuseră: de acum înainte nimeni nu va mai deveni nemuritor în corpul său, ci doar atunci când îi vei fi luat acel corp ca parte a ta. Astfel, odată ce s-a separat de corpul său, acela va deveni nemuritor care este să fie nemuritor prin cunoaştere sau karma. Apoi ei spuseră aceasta: prin cunoaştere şi karma este acest altar al focului care este cunoaşterea şi acest altar al focului care este karma.
> Astfel cei care ştiu aceasta, sau cei care fac această karma, odată morţi renasc iarăşi; fiind astfel născuţi din nou, ei renasc iarăşi la nemurire. Astfel cei care nu ştiu, sau cei care nu cunosc această karma, prin moarte sunt născuţi din nou, ei devin hrana Morţii iarăşi şi iarăşi.[159]

Karma şi cunoaşterea despre care s-a vorbit aici sunt necesare pentru îndeplinirea cuvenită a sacrificiului. Fără îndoială ideea acţiunii ca acţiune morală exista deja. Regulile morale s-au dezvoltat inevitabil într-o societate în conformitate cu

condiţiile sociale existente. Dar în India găsim o concepţie mai largă decât karma. Aceasta este dharma, considerată ca fiind o lege a acţiunii universale. Ea apare în scrierile Veda exprimată prin *Ṛita* „lege", legea că totul în univers are un curs prescris, de la calea soarelui până la îndatoririle fiecărui individ conform propriei sale caste. Legea sau dharma a universalizat astfel concepţia karmei. Ea includea în mod natural acţiunile rituale, implicând deopotrivă ceea ce noi numim porunci religioase cât şi moralitate.

Însă în upanișade găsim o distincţie clară între simplul ritualism şi acţiunea etică. Se spune că Brahma, după ce a creat castele, a creat dharma. „El a creat apoi o formă mai bună. Aceasta a fost dharma, puterea puterii (*kshatra*) care este dharma. Prin urmare, nu există nimic dincolo de dharma. De acum încolo un om mai slab triumfă asupra unuia mai puternic, ca şi cum ar acţiona prin intermediul unui rege. Mai mult, dharma este adevăr. Prin urmare, despre cel care spune adevărul se spune că grăieşte dharma, sau despre cel care spune dharma se spune că grăieşte adevărul. Cu adevărat ambele sunt una şi aceeaşi."[160] Şi iarăşi: „După cum acţionează cineva, după cum se comportă cineva, aşa va deveni. Cel care face bine, devine bun; cel care face rău, devine rău. Cineva devine virtuos prin faptă (*karma*) virtuoasă, rău prin faptă (*karma*) rea."[161]

Pasajul din Brahmaṇa de mai sus este de asemenea cel dintâi în care auzim despre renaştere. Aceasta era o noutate în brahmanism, căci nu există nici urmă de ea în scrierile Veda. Găsim aici, într-unul dintre imnurile funerare, o astfel de adresare către persoana decedată:

> Du-te, du-te, de-a lungul căii, pe care strămoşii
> Noştri au călătorit dintru începuturi;

Amândoi regii bucurându-se de propriile lor ofrande
Zeul Varuṇa te va privi şi deopotrivă Yama.

Vino alături de strămoşi, vino împreună cu Yama,
Cu daruri şi ofrande în cel mai înalt paradis;
Vino acasă iarăşi, lăsând tot răul în urmă,
Vino cu corpul tău, plin de viaţă şi vigoare.[162]

Fiul celui plecat trebuia să facă ofrande periodice la mormânt, după cum se mai întâmplă încă. Într-o perioadă nu foarte străveche, găsim ideea reîncarnării venind să ocupe un loc definit în credinţa indiană. Moartea nu este repausul final. Totuşi atunci când ideea de reîncarnare este introdusă, motivaţia unor astfel de ceremonii periodice părea că trebuie înlăturată. Persoana decedată este numită *preta* (lit. plecat), iar el rămâne astfel până ce riturile funerare sunt îndeplinite. Vechea practică a ofrandelor funerare periodice a continuat după apariţia noii doctrine, şi se întâlneşte de asemenea printre laicii buddhişti, însă cu o semnificaţie transformată.

În upanișade, doctrina reîncarnării este deplin dezvoltată, dar că aceasta nu putea fi foarte veche este indicat de faptul că ideea mai veche că tatăl renaşte în propriul său fiu survine de asemenea aici (*Kaush. Up.*, 2, 15). Dar eliminând aceasta găsim doctrina renaşterii ca o altă fiinţă: „El renaşte din nou aici ca un vierme, sau ca un fluture, sau ca o pasăre, sau ca un tigru, sau ca un leu, sau ca un peşte, sau ca un mistreţ, sau ca un om, sau ca orice altă fiinţă din aceste stări, potrivit karmei sale, potrivit cunoaşterii sale.”[163]

Totuşi, învăţătura upanișadică nu face nimic pentru a altera sistemul sacrificial. Acesta rămânea cursul valid şi de fapt singurul curs valid pentru

neiniţiaţi. Buddhismul l-a pus în întregime sub semnul întrebării. Firește că în viaţa laică multe dintre credinţele mai vechi au rămas. Numai călugărul era cel care putea renunţa la „numele şi casta” sa şi ignora toate practicile ceremoniale necesare vieţii sociale. Faptul că atât casta cât şi distincţia de castă au rămas printre laicii buddhişti este arătat în legenda celor cinci vise ale lui Buddha din noaptea premergătoare iluminării sale. Cel de-al patrulea dintre aceste vise a fost că patru păsări de culori diferite veneau din cele patru direcţii şi, căzând la picioarele lui Buddha, au devenit în întregime albe. Aceste păsări sunt interpretate drept laici ai celor patru caste, care îşi abandonează viaţa de mireni şi devin discipoli iluminaţi.[164]

Mai multe modificări au fost introduse de către buddhişti în doctrina hindusă a reîncarnării. Termenul *preta* (*peta*) a fost reţinut şi aplicat nu la stadiul tranzitoriu al decedatului înainte de îndeplinirea ritualurilor funerare, ci a fost făcut unul dintre cele cinci căi posibile ale existenţei (*gati*) pentru fiinţele care renasc. Acestea sunt: (1) infernul, (2) naşterea ca animal, (3) naşterea ca preta, (4) naşterea ca om, (5) naşterea ca zeu. Primele trei sunt în mod deosebit stări ale ispăşirii.[165] Fiinţele preta sunt duhuri cu guri mici şi pântece mari, chinuite de foame şi sete. Ele corespund duhurilor fără adăpost ale credinţei brahmanice, care rătăcesc astfel deoarece nu au fost îndeplinite ritualurile funerare. Însă pentru buddhişti ele sunt fiinţe dintr-o existenţă stabilită, în care ele se nasc în conformitate cu karma ce trebuie ispăşită. *Petavatthu* (poveştile fiinţelor *peta*) este o scriere din *Khuddaka-nikāya*, care reprezintă duhurile ca reîntorcându-se la vechile lor locuinţe şi depinzând pentru a se hrăni de ceea ce este etalat pentru ele de către rudele rămase încă în viaţă – în mod evident o reminiscenţă sau o

continuare a vechii practici a libaţiilor faţă de mort.

Buddhiştii au modificat şi concepţia despre Yama. În Veda acesta este un rege al morţilor din lumea fericită a strămoşilor decedaţi. Pentru buddhişti el este încă un rege al morţilor, dar al acelor morţi care sunt condamnaţi la o perioadă în infern (*niraya*), şi are în grijă torturile aplicate aici.Cele cinci sau şase căi posibile ale existenţei acoperă întregul univers. Găsim de asemenea şirul existenţei împărţit în nouă sălaşe ale fiinţelor (*Avāsā*). Acestea sunt trei planuri:

(i) *Kāmāvacara*, planul în care are loc plăcerea celor cinci simţuri, corespunde primului tărâm locuit de fiinţe cu varietate a corpului şi varietate a percepţiilor. Acesta include fiinţele umane, unii zei, şi unele fiinţe din cele patru stări ale penitenţei: (a) infernurile, dintre care opt sunt infernuri fierbinţi, cel mai de jos fiind *Avīcī*.[166] Pe lângă acesta sunt cele opt infernuri reci şi alte infernuri minore, care sunt probabil o adăugire ulterioară; (b) Sfera fiinţelor preta; (c) lumea oamenilor; (d) paradisurile inferioare, incluzând paradisul celor patru Mari Regi, al celor Treizeci şi trei zei, guvernat de Śakra sau Indra, zeii Yāma, zeii Nirmāṇarati (cărora le place să se metamorfozeze) şi zeii Paranirmitavaśavartin (având puterea de a-i transforma pe ceilalţi).

(ii) În *Rūpavacara*, lumea formei, simţurile gustului, mirosului şi tactului sunt absente. Aceasta include patru tărâmuri: (a) lumea lui Brahmā (care este subdivizată în patru); (b) zeii Ābhāsvara; (c) zeii Śubhakṛitsna, zei total luminoşi şi Asaṃjñisattva, fiinţe fără percepţie. Aici se găsesc de asemenea subdiviziuni suplimentare.

(iii) *Arūpavacara* este lumea fără-formei, în care există numai simţul minţii. Cele patru sălaşe sunt stadiile celor patru Realizări: (a) în care există percepţia că „spaţiul este infinit;” (b) în care există

percepţia că „conştiinţa este infinită;” (c) în care există percepţia că „nu există nimic;” (d) al patrulea stadiu, „nici conştiinţă, nici non-conştiinţă”. Acesta ajunge la limita existenţei (*bhavāgra*) prin care o fiinţă poate transmigra.

Există o doctrină buddhistă că starea următoare în care o fiinţă va renaşte este determinată de ultima sa dorinţă. Buddhaghosa dă exemple din aceasta când discută Formula Cauzală. Aici nu există neapărat o violare a legii karmei, căci indiferent care este acea stare, karma individului va începe să aibă efect în ea. Iar un individ aflat la capătul vieţii nu-şi poate pune o dorinţă arbitrară. Aceasta este într-adevăr determinată de viaţa pe care a dus-o, de caracterul care a ajuns să fie.[167]

Niciuna dintre practicile antrenamentului în ele însele nu produc eliberarea finală. În măsura în care antrenează mintea în vederea întoarcerii de la contactul cu obiectele simţului, ele alcătuiesc stadii în atingerea unei realizări a Adevărurilor. Însă rezultatul direct este doar pentru a determina renaşterea în tărâmul adecvat. În toate acestea există înlănţuirea dorinţei de existenţă într-o anumită formă. A practica atitudinea prietenoasă este un mijloc de renaştere în lumea lui Brahma, iar practica celor mai înalte contemplaţii, Realizările, conduce în sine doar la renaşterea în Lumea Fără-formei. Ele aduc discipolul în apropierea ţelului prin ruperea secvenţială a înlănţuirilor.

Funcţionarea karmei a fost analizată în detaliu de către scolastici. Acţiunile au o maturare (*vipāka*) şi un fruct (*phala*). Există anumite păcate care determină ispăşirea lor în chiar această viaţă (*ānantariya*): uciderea unui mame, a unui tată, a unui arahat, vărsarea sângelui unui Buddha, şi schisma. Karma poate fi neagră, albă, amestecată sau nici albă, nici neagră.

(1) Dacă un om produce agregări vătămătoare corpului, cuvântului şi minţii, el renaşte într-o lume vătămătoare. Acolo el este afectat de impresii vătămătoare şi trăieşte sentimente vătămătoare extrem de dureroase, precum cele trăite de fiinţele din infern. Astfel renaşterea unei fiinţe este cuvenită acelei fiinţe. Prin ceea ce a făcut, prin aceea renaşte. Astfel fiinţele sunt moştenitoarele propriei lor karma.
(2) Dacă un om produce o agregare non-vătămătoare a corpului, cuvântului şi minţii, el renaşte într-o lume non-vătămătoare. Acolo este afectat de impresii non-vătămătoare şi trăieşte sentimente non-vătămătoare extrem de plăcute, precum se întâmplă zeilor total-strălucitori.
(3) Dacă un om produce o agregare vătămătoare şi non-vătămătoare a corpului, cuvântului şi minţii, el renaşte într-o lume deopotrivă vătămătoare şi non-vătămătoare. El este afectat de ambele feluri de impresii şi sentimente, precum o fiinţă umană, anumiţi zeii, şi unele fiinţe din stările de ispăşire.
(4) Când intenţia este direcţionată spre abandonarea karmei negre cu maturaţie neagră, a karmei albe cu maturaţie albă şi a karmei negre-albe cu maturaţie neagră-albă, aceasta se numeşte nici neagră nici albă, producând karmă nici neagră, nici albă. Ea tinde spre distrugerea karmei.[168]

Diferitele feluri de rod sunt de asemenea specificate în conformitate cu caracterul faptelor. Femeia sau bărbatul care ucide sau varsă sânge renaşte în infern, sau dacă persoana obţine o formă umană ea sau el va avea viaţă scurtă. Pentru păcatele violenţei, fructul este boala, pentru mânie urâţenia, pentru dorinţa de respect şi putere

slăbiciunea, pentru avariţie sărăcia, pentru mândrie şi insolenţă condiţia umilă, pentru neadăpostirea asceţilor şi brahmanilor şi pentru pretinderea a ceea ce este bine şi a ceea ce trebuie făcut stupiditate.[169] Aceste lucruri sunt cunoscute deoarece, după cum ni se spune, un ascet (sau un brahman) prin intermediul austerităţii, efortului, dedicaţiei şi atenţiei produce o astfel de concentrare a minţii, încât vede un anumit om practicând crima, furtul, adulterul, minciuna, vorbirea răutăcioasă şi agresivă, vorbăria frivolă, lăcomia, reavoinţa, punctele de vedere false. El îl vede pe acel om după moarte născut într-o stare nefericită sau în infern. El spune, ‚cu siguranţă există karme rele şi maturarea faptelor rele, căci am văzut un astfel de om născut în infern.' Iar el adaugă, ‚cu siguranţă cel care comite astfel de păcate se naşte în infern. Cei care ştiu astfel, aceia ştiu bine; ştiinţa celor care ştiu altminteri este falsă.'"[170]

Sutta mesagerilor Morţii descrie ajungerea păcătosului în infern. „Salut, omule, când te aflai printre oameni nu ai văzut primul mesager al Morţii?" „Nu l-am văzut."[171] „N-ai văzut o femeie sau un bărbat de optzeci, nouăzeci, sau o sută de ani, chircit de bătrâneţe, aplecându-se peste un toiag, agăţându-se nenorocit, cu părul albit sau chel şi cu corpul decolorat?" „Am văzut." „Când ai primit învăţătură şi ai crescut mare, nu te-ai gândit, ‚Eu de asemenea sunt expus bătrâneţii, trebuie cu siguranţă să făptuiesc binele în faptă, cuvânt şi gând?'" „Nu puteam, eram nepăsător." „Din nepăsare nu ai făcut binele cu fapta, cuvântul şi gândul. Cu adevărat, te vor trata pe măsura nepăsării tale, karma ta rea n-a fost făcută de mama, tatăl, fratele sau sora ta, nici de prietenii sau însoţitorii tăi, nici de rudele sau prietenii tăi, nici de zei sau asceţi şi brahmani. Cu adevărat, tu ai făcut karma rea, şi tu eşti cel care va suferi maturarea ei."

Apoi Yama îl întreabă despre al doilea mesager, vederea unui om bolnav, şi despre al treilea, vederea unui cadavru. „Apoi păzitorii infernului iau încincitele legături, trec un piron înroşit printr-o mână şi altul prin cealaltă, câte unul prin fiecare picior, iar un altul prin piept. Astfel el suferă durere, un chin ascuţit, intens, pătrunzător şi nici nu moare până ce karma lui rea nu este epuizată."[172]

Chiar şi după ce păcătosul şi-a epuizat karma în infern, este foarte dificil pentru el să renască din nou ca om. Dacă ar exista un jug cu o singură gaură în el plutind pe ocean şi purtat de cele patru vânturi, ar fi mai lesne pentru o ţestoasă chioară care se ridică la suprafaţă o dată la o sută de ani să-şi treacă capul prin gaură decât pentru o astfel de fiinţă să obţină condiţia umană. Chiar şi atunci când aceasta se întâmplă, ea se naşte ca un paria sau în vreo condiţie umilă a vieţii. Rhys Davids preferă să numească infernul purgatoriu, însă infernurile buddhiste sunt orice cu excepţia unei pregătiri şi purificări pentru o viaţă de fericire. Fiinţa, în afara cazului în care a maturat o karmă bună, trebuie să înceapă din nou de la capătul scării.

S-a spus că anihilarea karmei este ţelul discipolului şi că aceasta constituie mântuirea. Aceasta este numai indirect adevărat, în sensul că karma este produsă prin dorinţă sau prin dorinţa în cele trei forme ale lăcomiei, urii şi prostiei.[173] Simpla absenţă sau neutralizare a karmei fără distrugerea cauzei sale este zadarnică. Asupra acestui aspect buddhismul se află în opoziţie directă cu jainismul.

Relaţiile istorice efective ale buddhismului cu jainismul nu ne preocupă aici. Găsim anumite doctrine discutate şi contrazise, însă declaraţiile istorice efective sunt datorate unei tradiţii mai târzii, iar interpretarea lor istorică este un subiect de dispută. Găsim jainiştii, sub numele de

Nigaṇṭha, reprezentaţi ca susţinând doctrinele omniscienţei conducătorului lor şi ale anihilării karmei ca mijloace de obţinere a eliberării. Însă adepţii Achelaka, asceţii goi, sunt de asemenea contrazişi, iar practicile austerităţii lor sunt foarte asemănătoare cu ceea ce ştim despre jainişti. Există o sutta în care un Nigaṇṭha dă o listă a acestor practici, însă le atribuie altor învăţători. În consecinţă Jacobi susţine că iniţial adepţii Nigaṇṭha erau adepţi ai lui Pārśva, predecesorul lui Mahāvīra şi că Mahāvīra, conducătorul jainist, a împrumutat probabil regulile rigide de la adepţii Achelaka sau Ājivika, adepţi ai lui Gosāla.[174] Aici asceţii goi ne preocupă doar ca reprezentanţi ai unei căi rivale a mântuirii.

Un mod de a privi îndeplinirea austerităţilor este de a o considera ca acumulare de karma bună sau ca neutralizare a celei rele, însă lista practicilor asceţilor goi este considerată dintr-un punct de vedere diferit, conform propriei lor aprecieri ca o cale de antrenament a minţii. În *Kassapasīhanāda-sutta* (*Dīgha*, i, 161) chestiunea ridicată este următoarea: „Printre acele lucruri care sunt rele şi considerate rele, demne de ocară, de evitat, înjositoare şi ticăloase şi considerate astfel, cel care a ajuns să le lepede cu totul este ascetul Gautama sau alţi venerabili conducători de şcoli?” Este Gautama şi a făcut-o prin intermediul Nobilei Căi Octuple. Acesta este adevăratul sens al faptului de a deveni ascet sau brahman. Ascetul gol răspunde dând o listă lungă a practicilor respingătoare din cerşitul de pomeni, mâncat şi dormit.[175] Ele sunt respinse de către Buddha deoarece „fără ca deprinderile moralităţii, antrenamentul mental şi deplina cunoaştere să fi fost practicate şi realizate, el este departe de a fi un ascet, departe de a fi un brahman. În măsura în care un călugăr practică gândul compasiunii, fără ură şi rea-voinţă şi cu distrugerea viciilor (*āsava*) (senzualitate, sete de existenţă, puncte de vedere

greşite) şi stăruie în această viaţă prezentă, odată ce a deprins şi realizat emanciparea minţii şi emanciparea cunoaşterii care l-a eliberat de vicii (*āsava*), este un (adevărat) ascet şi brahman."

Aceste practici şi alte moduri înspăimântătoare de auto-mortificare sunt de asemenea discutate din punctul de vedere al valorii lor în antrenarea minţii şi corpului. *Maha-Saccaka-sutta* (*Majjh*., i, 237) înfăţişează austerităţile aşa cum au fost practicate de către Gautama de-a lungul celor şase ani ai săi de căutare a metodei corecte. Un om este antrenat corporal atunci când, dacă apar sentimente plăcute, acestea nu îi covârşesc mintea, iar el este antrenat mental atunci când mintea sa nu este covârşită de sentimente dureroase. Din vremea în care Gautama şi-a părăsit casa şi a îmbrăcat veşmântul galben, el nu a lăsat în nici o împrejurare sentimentul plăcut sau neplăcut să-i covârşească mintea. El a descoperit că numai asceţii şi brahmanii în care pasiunile senzuale au fost potolite sunt capabili de cunoaştere şi de cea mai înaltă iluminare. Fără ca mintea să-i fie vreodată covârşită de sentimente neplăcute, el a practicat oprirea respiraţiei până ce zeii l-au crezut mort; a luat tot mai puţină hrană până ce a fost redus la un schelet; însă a descoperit că nici cu cele mai aspre austerităţi n-ar putea atinge cunoaşterea şi pătrunderea supraumană cu adevărat nobilă.

Apoi şi-a adus aminte că odată, pe când tatăl său lucra, el stătea la umbra unui arbore jambu şi a obţinut prima transă.[176] Probabil că aceea era calea spre iluminare. Gândindu-se că nu era nici un pericol în plăcerea neînsoţită de dorinţe senzuale şi lipsită de idei păcătoase, el a luat hrană solidă din nou. Cei cinci adepţi ai săi l-au părăsit, însă el a continuat să practice cele patru transe şi a constatat că sentimentul plăcut care apărea nu îi covârşea mintea.

Restul acestei sutta este descrierea realizării iluminării cu aceleaşi cuvinte ce sunt folosite de

către fiecare discipol care o obţine. Singura diferenţă este aceea că Buddha era descoperitorul metodei.

Punctul de vedere că extincţia suferinţei este determinată de epuizarea karmei este atribuită adepţilor Nigaṇṭha. Este forma cea mai extremă a doctrinei acţiunii (*kiriyavāda*). Karma este concepută ca ceva curgând prin individ. O acţiune produce atât de multă karma cât s-a intenţionat sau nu. Aşa cum sunt reprezentaţi de către buddhişti, adepţii Nigaṇṭha susţin că „tot ceea ce experimentează un individ, plăcut, neplăcut sau indiferent este în întregime efectul karmei sale şi că astfel, prin extincţia vechilor karma prin intermediul austerităţilor şi prin non-producerea de noi karma, nu are loc nici o revărsare în viitor şi că odată ce nu vor mai exista revărsări în viitor va avea loc distrugerea karmei, prin distrugerea karmei distrugerea suferinţei, prin distrugerea suferinţei distrugerea emoţiilor şi prin distrugerea emoţiilor toată suferinţa va fi epuizată.” Punctul de vedere că actul uciderii, chiar neintenţionat, atrage după sine pedeapsa este respins în *Kathāvatthu*, xx, 1. Jainiştii sunt acuzaţi de susţinerea lui în *Abhk*., iv, 73; cf. *Jaina Sūtra*.

Buddhismul făcând caracterul etic al unei acţiuni să depindă de motivaţie şi nu de realizarea ei exterioară a transformat doctrina karmei. După cum Buddhaghosa pune problema, iluminaţii (Buddha) sunt asemeni leilor care, atunci când sunt loviţi, atacă vânătorul; ei fac suferinţa să înceteze şi predică încetarea suferinţei referindu-se la cauză. Ereticii sunt asemeni câinilor, atacă bastonul care îi loveşte; ei predică încetarea suferinţei predicând aplicarea auto-mortificării şi altor astfel de lucruri; ei se referă la efect, nu la cauză.[177] Fără îndoială că această învăţătură nu era în întregime nouă. Găsim concepte cu adevărat etice în upaniṣade. Însă era un protest important

împotriva unui punct de vedere rival al karmei, care a fost dus la extremele sale de către jainişti.

Întreaga schemă a antrenamentului buddhist a ajuns să fie aranjat în patru stadii ale Nobilei Căi Octuple. Chiar şi aceia care nu trec dincolo de credinţă şi iubire faţă de Buddha sunt destinaţi paradisului. Cei a căror practică este în conformitate cu Doctrina şi credinţa sunt destinaţi iluminării. A intra pe Cale necesită o schimbare intelectuală.

Cei care au lepădat cele trei înlănţuiri ale credinţei într-o individualitate permanentă (*sakkāya*), îndoiala şi credinţa în moralitatea simplă şi ritualuri sunt cei care au atins primul stadiu al Intrării în curent (*sotāpatti*). Ei nu sunt susceptibili să renască într-o existenţă nefericită şi sunt destinaţi iluminării. Cei care au lepădat cele trei înlănţuiri şi au slăbit legăturile pasiunii, urii şi stupidităţii au atins al doilea stadiu al Celui-odată-întors (*sakadāgāmin*). Ei se vor întoarce o singură dată în această lume înainte de a face încetarea suferinţei.

Cei care au lepădat cele cinci înlănţuiri inferioare (cele trei de mai sus împreună cu pasiunea senzuală şi răutatea), şi care se ridică prin naştere spontană[178] într-un stadiu mai înalt al existenţei, iar acolo obţin Nirvāṇa, fără reîntoarcere în această lume, au atins cel de-al treilea stadiu al Celui Neîntors (*anāgāmin*).

Cei care sunt arahaţi au distrus viciile (*āsava*) (senzualitatea, setea de existenţă, ignoranţa), au isprăvit ceea ce era de făcut, au lepădat povara, şi-au realizat scopul, iar odată cu distrugerea înlănţuirii setei de existenţă sunt eliberaţi şi înzestraţi cu desăvârşita cunoaştere. Calea lor nu poate fi arătată.[179]

Această schemă nu este un curs al antrenamentului, precum cele patru contemplaţii sau cele trei stadii ale moralităţii, concentrării şi deplinei cunoaşteri, ci este o elaborare scolastică a

stadiilor realizate prin eliberarea de cele zece înlănţuiri. Fiecare stadiu este de asemenea subdivizat în cale şi fruct. El depinde de antrenament, nu de vreun act exterior, deoarece un om poate intra în Ordin şi totuşi să fie departe de intrarea în curent. Ni se vorbeşte despre un discipol învăţat care a studiat cele trei Piṭaka şi le-a expus la cinci sute de discipoli. Era capabil să răspundă la întrebările lui Buddha despre Transe şi Realizări, dar care a fost făcut de ruşine de către un călugăr ignorant ce dobândise pătrunderea, pentru că n-a fost în stare să răspundă la o chestiune cu privire la Intrarea în curent.[180]

159 *Śatapatha Br.*, x, 4, 3, 4-10.

160 *Bṛihad. Up.*, 1, 4, 14.

161 Ibid., 4, 4, 5.

162 *Rigveda*, x, 14, 7-8.

163 *Kaush. Up.*, i, 2.

164 *Ang.*, iii, 240; *Mvst.*, ii, 136.

165 O a patra stare nefericită (*apāya*) a fost ulterior adăugată, cea a demonilor asura, zeii rebeli. *Khuddakap. Com.*, 189.

166 Acest termen este interpretat nesigur de către comentatori. Literal el înseamnă „fără variaţie," adică cu foc continuu, însă Kern a arătat că este probabil *avācī* („dedesubt," corupt prin analogia cu *udīcī* „deasupra." Pentru toată această cosmologie, a se vedea *State of the Dead*, în Hastings, ERE.

167 Găsim o paralelă la aceasta în parabola modernă a Dr. Jekyll şi Mr. Hyde. Dr. Jekyll nu doreşte să înceteze să fie Mr. Hyde. Karma acumulată de el s-a convertit într-un Mr. Hyde, iar el dorea să practice viaţa unui Mr. Hyde mai mult decât oricând. Ceea ce el nu dorea erau consecinţele neplăcute

168 *Majjh.*, I, 389.

169 *Majjh.*, iii, 202.

170 *Majjh.*, iii, 210.

171 Aceşti mesageri erau de asemenea primele trei dintre cele patru semne trimise de zei lui Gautama în timp ce se afla în culmea gloriei sale pentru a-i reaminti destinul său. Al patrulea semn a fost un om care renunţase la lume. Jat., i, 59.

172 *Ang*., I, 138.

173 *Ang.*, I, 134; ele sunt numite cele trei rădăcini ale decăderii.

174 *Jaina Sūtras*, traducere de H. Jacobi, vol. ii.

175 În *Majjh*., I, 77, se spune că Buddha le-a practicat iniţial el însuşi.

176 Comentariul pāli plasează acest eveniment în copilăria timpurie, însă este explicat în alte trei maniere în lucrările sanscrite: cf. *The Life of Buddha*, p. 44.

177 Vism., 307.

178 Există patru feluri de naştere – ovipară, vivipară, naştere din umezeală (precum a insectelor) şi spontană, ce are loc în cele mai înalte planuri ale existenţei fără vreun proces fiziologic şi individul renaşte (ca zeu sau ca o fiinţă chiar mai înaltă), apărând pur şi simplu acolo.

179 *Majjh*., i, 141.

180 *Dhp. com.*, i, 154.

Capitolul X
ELIBERAREA ŞI Nirvāna

Larga răspândire în religiile indiene a doctrinei eliberării (*moksha, vimukti*) de relele existenţei era un rezultat natural al concepţiei despre univers ca o lume a schimbării şi renaşterii. Fiecare şcoală are propria învăţătură specifică, iar doctrina buddhistă se detaşează prin originalitatea ei şi prin caracterul etic al întregii scheme. Discipolul avansează nu prin acumularea de fapte bune, ci prin potolirea acelor tendinţe care îl conduc spre făptuirea păcatului. Călugărul desăvârşit atinge un stadiu aflat nu dincolo de bine şi de rău, ci o stare în care antrenamentul său moral este atât de desăvârşit, încât îi este imposibil să comită crima, furtul, minciuna şi celelalte păcate.[181]

Cel mai mare contrast al buddhismului este probabil cu jainismul, cu care la exterior are numeroase asemănări. Doctrina jainistă susţine că „sufletele eliberate nu se vor mai întrupa; ele au realizat puritatea absolută; ele rămân în starea de perfecţiune din vârful universului şi nu mai au niciodată de-a face cu treburile lumeşti; ele au atins Nirvāṇa (*nivṛiti*, sau *mukti*). Din punct de vedere metafizic, diferenţa dintre sufletul mundan (care transmigrează încă) şi cel eliberat constă în aceea, că cel dintâi este în întregime umplut cu substanţă subtilă, aşa cum un recipient este umplut cu nisip, în vreme ce ultimul este absolut pur şi eliberat de orice umbră materială.”[182]

Punctul de vedere buddhist avea mai curând o asemănare cu doctrina upaniṣadelor, în aceea că eliberarea depinde de un anumit fel de cunoaştere. Însă în upaniṣade este cunoaşterea faptului, exprimat în cele mai diverse moduri, că sinele este identic cu Brahma. Despre cunoscătorii lui

Brahma se spune că devin „cufundaţi în Brahma," că „sinele intră în sălaşul lui Brahma," sau că este „cufundat în totalitate;" că „devine una cu nepieritorul," şi că „merge la persoana divină." Atunci când în buddhism este atinsă doctrina că lumea şi sinele sunt identice, aceasta nu este respinsă ca fiind falsă, ci dată la o parte ca un punct de vedere nefolositor.

În anumite aspecte buddhismul are o relaţie mai apropiată cu doctrina Sānkhya şi Yoga. Sānkhya, asemeni buddhismului, accentuează existenţa suferinţei şi susţine că eliberarea de suferinţă este determinată de separarea de orice contact cu lumea schimbării. Aceasta este produsă de cunoaştere, dar este cunoaşterea că puruṣa, sinele nepieritor, este deja absolut distinct şi separat.

Pentru buddhism eliberarea finală este determinată printr-un proces de antrenare a sinelui, în care acesta este eliberat treptat de legăturile sau înlănţuirile care ascund înţelegerea desăvârşită. Atunci când începe să mediteze, discipolul se dedică el însuşi purificării minţii sale de cele cinci obstacole, pasiunea senzuală sau dorul de lume, răutatea, trândăvia şi lenea, distragerea şi agitaţia şi îndoiala. El este asemeni unui om eliberat de o datorie, sau vindecat de boală, sau eliberat din lanţurile temniţei, sau ca un sclav eliberat.

Există de asemenea o listă a celor zece înlănţuiri, care sunt potrivite în schema celor patru stadii ale Căii. Primele cinci sunt înlănţuirile inferioare: credinţa într-o individualitate permanentă, îndoiala, credinţa în moralitatea simplă şi ritualuri, pasiunea senzuală, răutatea; şi cele cinci superioare: dorinţa de existenţă în lumea formei (care aici include tot ce este mai jos de lumea fără-formei), dorinţa de existenţă (două forme ale dorinţei şi ataşamentului) şi ignoranţa.[183] Un alt aranjament al acestor însuşiri ale caracterului care trebuie eradicat există într-o listă cu siguranţă mai târzie a aşa-numitelor *kilesa*,

traduse de obicei ca vicii: lăcomia, ura, prostia, mândria, punctele de vedere eronate, îndoiala, trândăvia, distragerea, neruşinarea, nechibzuinţa.[184] Primele trei survin de asemenea în mod independent ca cele trei rădăcini ale absenţei meritului sau acţiunii negative. Lăcomia (*lobha*) este o formă pozitivă a dorinţei şi este corelată cu antipatia (*dosa*), ostilitatea faţă de ceea ce este neplăcut. Prostia sau lentoarea minţii (*moha*) conduce în mod egal spre acţiuni nemeritorii. Aceste rădăcini sunt cele care trebuie distruse, nu simpla evitare a karmei negative pe care ele o produc.

Odată cu distrugerea tuturor acestora, indiferent că se numesc înlănţuiri, depravări sau vicii (*āsava*), discipolul este eliberat (*vimutta*). El este complet eliberat de ataşament, ştiind că toate cele compuse sunt impermanente, că toate cele compuse sunt pline de suferinţă, că toate lucrurile sunt lipsite de sine şi că tot ceea ce are o origine are de asemenea o încetare."[185] Aceasta este emanciparea cunoaşterii depline (*paññā*), în care odată cu distrugerea viciilor (*āsava*) toate punctele de vedere false sunt distruse, iar odată cu cunoaşterea Adevărurilor, discipolul a ajuns să cunoască lucrurile aşa cum sunt ele. S-a spus de asemenea că el este emancipat cu eliberarea inimii sau minţii.[186] Aceasta este experienţa efectivă a eliberării obţinută prin realizarea transelor sau celor opt eliberări. S-a spus apoi că el este eliberat în două moduri (*ubhatobhāgavimutta*), prin cunoaşterea efectivă a stării sale şi prin experienţa extatică a calităţii de a fi eliberat de toate legăturile.[187]

Corespondenta cunoaşterii depline este eliberarea, iar corespondenta eliberării este *nibbāna*, Nirvāṇa. Acesta se spune că a fost răspunsul dat de călugăriţa Dhammādinnā mireanului Visākha (*Majjh*., i, 304). Atunci când

acesta a întrebat-o care era corespondentul Nirvāṇei, ea a spus, „mergi cu întrebările prea departe, Visākha. Viaţa religioasă este cufundată în Nirvāṇa, scopul ei este Nirvāṇa, sfârşitul ei este Nirvāṇa. Dacă doreşti, du-te şi întreabă-l pe Domnul şi aşa cum el ţi-o va explica, aşa să o porţi în minte."

Nirvāṇa este starea finală pe care discipolul o atinge odată cu împlinirea cursului antrenamentului său:

> Călugărul (*bhikkhu*) plin de înţelepciune,
> În senzualitate şi dorinţă negăsind plăcere,
> A obţinut tihna şi nemurirea,
> Nirvāṇa cea neschimbătoare.

Termenul de Nirvāṇa[188] a fost corect explicat, cu un secol în urmă, de către Colebrook:

„Ambele aceste secte (buddhiştii şi jainiştii) propun, drept cel mai înalt obiectiv la care un om trebuie să aspire, realizarea unei stări finale fericite, din care nu mai există întoarcere. Toate concurează în a atribui realizării ei acelaşi termen, *mukti* sau *moksha*, cu câteva uşoare diferenţe în interpretarea cuvântului: ca emancipare, eliberare de păcat; eliberare de legăturile lumeşti; eliberare de transmigrare viitoare, etc...

Termenul pe care *bauddha*-şii, la fel ca şi *jainiştii*, îl folosesc în mod deosebit şi care, totuşi, este de asemenea folosit de către ceilalţi, este *nirvāṇa*, calmul profund. În accepţia sa obişnuită, ca adjectiv, el semnifică stingerea, asemeni unui foc care s-a stins; apus, asemeni unei stele care a apus; mort, asemeni unui sfânt are a decedat; etimologia lui este de la *vā*, a sufla precum vântul, cu prepoziţia *nir* folosită într-un sens negativ: el înseamnă calm şi netulburat. Noţiunea care este ataşată cuvântului, în accepţia sub care este

considerat acum, este aceea a apatiei desăvârşite... Apatia perpetuu neîntreruptă cu greu se poate spune că diferă de somnul etern. Ideea sa ca o condiţie fericită pare să fie derivată din experienţa extazelor, sau din cea a somnului profund din care o persoană se trezeşte reîmprospătată. La sentimentul plăcut se face referire în urmă până la perioada repausului efectiv... *Vedānta* consideră sufletul individual ca fiind trecător, în cursul perioadei de somn profund, în starea asemănătoare a reunirii cu Cel Suprem, la care ajunge pentru totdeauna, prin eliberarea sa finală de trup.

Această doctrină nu este aceea a *jainiştilor* nici a *bauddha*-şilor. Dar ei nici nu consideră repausul fără sfârşit atribuit sfinţilor lor desăvârşiţi ca fiind însoţit de o discontinuitate a individualităţii. Nu este anihilare, ci calm neîntrerupt, ceea ce ei înţeleg a fi stingerea (*nirvāṇa*) sfinţilor lor."[189]

Nu este nevoie să spunem că analiza etimologică a unui cuvânt comun mai multor religii nu va decide semnificaţia lui pentru buddhism. Chiar dacă ideea anihilării este prezentă în *nirvāṇa*, nu există nimic care să sugereze anihilarea individului şi este folosit de secte pentru care acest sens ar fi imposibil. El nu se găseşte în upanișadele timpurii şi probabil nu îşi are originea în cercurile brahmane. În jainism acesta e cuvântul obişnuit pentru starea discipolului eliberat, care nu este în nici un fel anihilat. Întrucât jainismul e mai vechi decât buddhismul este puţin probabil ca termenul să fi fost împrumutat de la cel din urmă, iar buddhiştii puteau să-l fi luat de la jainişti cu sensul deja consacrat de eliberare finală.

Punctul de vedere al lui Colebrooke a fost pentru prima dată discutat de către Burnouf,[190] dar întrucât el avea să depindă în principal de traduceri tibetane, chestiunea n-a fost mult avansată. El afirmă că stingerea înseamnă extincţia individului. Problema a fost mult discutată de atunci, uneori cu o evidentă părtinire, arătând influenţa propriilor

puncte de vedere ale autorului despre natura destinului uman. Un alt fapt nefericit a fost obiceiul de a vorbi despre pasajele din scripturi ca *ipsissima verba* ale lui Buddha, fără testarea ipotezei, în ciuda insistenţei lui Franke, că „n-a fost dat până acum nici unui muritor să demonstreze că vreo propoziţie buddhistă a fost rostită în cursul vieţii Întemeietorului.”[191]

Oldenberg a găsit un mare număr de pasaje în legătură cu subiectul, dar cele mai hotărâtoare dintre acestea sunt atribuite discipolilor, nu lui Buddha însuşi. Ele sunt interpretări pe care nici măcar adepţii săi nu s-ar aventura să le atribuie Maestrului. Ce învăţăm din ele în primul rând este doctrina care a devenit statornicită în cadrul comunităţii. Dacă aceasta a fost doctrina iniţială, sau dacă discipolii au omis sau de fapt au dat la o parte o învăţătură mai timpurie, se bizuie pe consideraţii complexe.

Sensul literal al *nirvāṇei* nu ne ajută. El înseamnă „stingere” precum cea a unei lămpi, iar verbul este folosit literal pentru stingerea unei lumini, însă aceasta nu este o idee proeminentă în tratarea subiectului, iar sensul a fost modificat prin faptul că a fost conectat cu un alt verb, deoarece participiul este format din *nir-vṛi* sau *ni-v vṛi*, însemnând liniştit, fericit, încetat, iar *pariniv vṛita* în sensul său tehnic este de „a fi obţinut nirvāṇa.” În orice caz el nu afirmă anihilarea individului. Polemicile buddhiste sunt permanent direcţionate împotriva celor două puncte de vedere, cel al permanenţei (*sassatā*) şi cel al anihilării (*uccheda*). Ele sunt evidente în *Brahmajāla-sutta* şi sunt în altă parte atribuite învăţătorilor Pakudha şi respectiv lui Ajita Kesakambalin. Atitudinea buddhistă faţă de aceste idei este exprimată în lista chestiunilor nedeterminate (*anyāk vṛitavastūni*):

(1) Dacă universul este etern sau nu.

(2) Dacă universul este finit sau nu.

(3) Dacă cel care este principiul vital (*jīva*) este corpul.

(4) Dacă după moarte un Tathāgata (o persoană eliberată) există sau nu, dacă el există şi nu există, dacă el nu este nici existent, nici non-existent.[192]

Primele două dintre aceste puncte de vedere sunt date în *Brahmajāla-sutta*, iar cel dintâi este combinat acolo cu doctrina că sinele este de asemenea etern. În această listă chestiunea despre sine este inclusă în al treilea şi al patrulea punct de vedere, însă este afirmată într-un limbaj cu totul diferit. Afirmaţia că principiul vital este acelaşi cu corpul ar implica doctrina anihilării aşa cum este enunţată de către Ajita, că deopotrivă proştii şi înţeleptul în momentul disoluţiei corpului se separă şi sunt distruşi. Încă aici cuvântul pentru corp nu este nici obişnuitul *kāya*, nici *rūpa*, ci *sarīra*. Cuvântul pentru partea spirituală este de asemenea diferit, *jīva* însemnând pur şi simplu viaţă. Fraza *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ* arată ca şi afirmarea unui principiu exprimat în cuvintele învăţătorului care l-a susţinut. El apare separat în *Jāliya-sutta* (*Dīgha*, i, 159), unde a fost pus ca o întrebare adresată lui Buddha de către doi asceţi rătăcitori. Scopul lor, conform lui Buddhaghosa, era de a obţine fie un răspuns pozitiv, fie unul negativ, şi astfel să-l acuze de anihilaţionism sau eternalism. Răspunsul său este de a descrie realizarea celor patru transe şi iluminarea, şi de a concluziona că celui care ştie astfel şi percepe astfel nu i se cuvine să spună altfel.

Doctrina anihilaţionismului după cum este expusă de către Ajita sugerează anihilarea morţii, dar alte forme ale doctrinei din *Brahmajāla-sutta* admit existenţa unui sine mai subtil, care totuşi este în cele din urmă anihilat. Pentru buddhism niciunul dintre aceste aspecte nu este fundamental.

Probabil mai mult decât orice altă religie indiană, el susţine puncte de vedere despre defunct asemănătoare celor ale spiritualiştilor moderni. Scripturile sunt pline de povestiri despre materializarea persoanelor decedate şi despre indivizi cu puteri speciale de a comunica cu aceştia. Iar dacă aceste povestiri nu aparţin stadiilor timpurii ale Doctrinei este cu atât mai mult limpede că ele au fost spuse de către aceleaşi persoane care au refuzat să recunoască eternitatea sinelui. Chestiunea fundamentală este dacă un Tathāgata[193] există după moarte; iar aceasta este pusă deoparte în cea de-a patra chestiune nedeterminată: orice manieră posibilă de a o afirma sau nega este afirmată şi respinsă.

Este evident din *Sutta asemănării cu un şarpe* (*Majjh*., i, 139) că buddhiştii au fost acuzaţi de nihilism, nu pur şi simplu din cauza vreunei negări precum cea a lui Ajita, ci deoarece s-a susţinut că doctrina eliberării expusă de ei o implică. Buddha este făcut acolo să spună că nici toţi zeii împreună cu Indra, Brahmā şi Pajāpati nu sunt capabili să ia urma unui călugăr cu mintea eliberată, „în aceasta rezidă conştiinţa unui Tathāgata.” Urmează apoi o repudiere a acuzaţiei de anihiliţionism: „unii asceţi şi brahmani mă acuză în mod greşit, fără temei, fals şi nejustificat, spunând că ascetul Gautama este un nihilist şi predică anihilarea, distrugerea şi non-existenţa unei fiinţe existente. Ceea ce eu nu sunt şi nu afirm. Atât anterior cât şi acum, eu predic suferinţa şi încetarea suferinţei.”

Aici acuzaţia de anihilaţionism este pur şi simplu negată. Într-un discurs atribuit lui Sāriputta, acesta este discutat şi respins. Venerabilul Yamaka a înfăţişat punctul de vedere, „astfel înţeleg doctrina predicată de către Domnul, că un călugăr în care viciile (*āsava*) sunt distruse este anihilat şi distrus odată cu disoluţia corpului, şi nu există după moarte.” Yamaka este făcut să admită că trupul şi toţi ceilalţi constituenţi ai individului sunt

impermanenţi, şi că, prin urmare, nu se poate spune nimic despre vreunul dintre ei, „acesta este al meu, eu sunt acesta, acesta este sinele meu.” „Ce crezi, prietene Yamaka, este un Tathāgata corpul?” „Nu, prietene.” (Şi la fel despre sentiment, percepţie, agregate şi conştiinţă). „Priveşti la un Tathāgata ca existând în corp, etc.?” „Nu, prietene.” „Priveşti la un Tathāgata ca existând separat de corp, etc. – sau constând din ele, sau ca existând fără vreunul dintre ele?” La toate aceste chestiuni Yamaka răspunde negativ. Nici o portiţă nu este lăsată pentru afirmarea existenţei unui sine, fie înăuntrul, fie dincolo de cei cinci constituenţi. Concluzia este că „nu se poate susţine că un Tathāgata poate fi perceput ca existând în această viaţă cu adevărat şi în realitate.”[194]

Chestiunile nedeterminate sunt adesea făcute temelia unui discurs, în care Buddha dă motive pentru a refuza să răspundă la ele. El declară că nu de adevărul vreuneia dintre aceste alternative depinde practica vieţii religioase. „Există încă naştere, există bătrâneţe, există moarte, supărare, lamentaţie, suferinţă, tristeţe şi disperare, a căror distrugere eu o predic în chiar această viaţă. Prin urmare, păstraţi în minte ce anume eu nu am determinat ca fiind nedeterminat … Şi de ce nu le-am determinat? Deoarece ele nu sunt folositoare, nu aparţin principiului vieţii religioase şi nu tind spre întoarcere, absenţa pasiunii, încetare, seninătate, pătrundere, iluminare, Nirvāṇa.”[195]

Când rătăcitorul Vacchagotta întreabă unde renaşte un călugăr a cărui minte este eliberată şi se declară nemulţumit de răspunsul care nu se potriveşte situaţiei de a spune că el renaşte sau nu renaşte, sau renaşte şi nu renaşte deopotrivă, sau nici renaşte nici nu renaşte. Buddha declară: „profundă este doctrina, greu de văzut, greu de înţeles, senină, desăvârşită, dincolo de sfera raţionamentului, subtilă, inteligibilă doar celui

înţelept. Pentru tine, care susţii alte puncte de vedere, altă credinţă, alte înclinaţii, altă disciplină şi alt învăţător este greu de înţeles. Prin urmare, te voi întreba la rândul meu, iar tu îmi vei răspunde după cum vei socoti nimerit. Dacă un foc ar arde înaintea ta, tu ai şti acest lucru? L-aş şti. Dacă cineva te întreabă din ce cauză arde focul, tu ce i-ai răspunde? Aş spune că focul arde din cauză că este alimentat cu iarbă şi vreascuri. Dacă focul s-ar stinge, tu ai şti că el s-a stins? Aş şti. Dacă cineva te întreabă în ce direcţie s-a dus acesta, spre est, vest, nord sau sud, ce i-ai răspunde? Nu se potriveşte situaţiei, căci focul a ars pentru că a fost alimentat cu iarbă şi vreascuri, iar prin consumarea acestora el rămâne fără combustibil şi este ceea ce se numeşte stins. În chiar acest fel, Vacchagotta, corpul (împreună cu sentimentul, percepţia, agregatele şi conştiinţa) prin care cineva ar putea defini un Tathāgata este trecut, tăiat de la rădăcină, dezrădăcinat asemeni unui palmier, făcut non-existent, neexpus la a apărea din nou în viitor. Un Tathāgata eliberat de ceea ce se numeşte corp, etc., este profund, nemăsurabil, greu de înţeles, asemeni marelui ocean. Nu se potriveşte situaţiei de a spune că el renaşte sau nu renaşte sau renaşte şi nu renaşte sau nici renaşte nici nu renaşte.”[196]

În ciuda acestui refuz repetat de a face vreo afirmaţie într-un fel sau altul, Oldenberg ajunge la concluzia că a fost o simplă evitare a chestiunii pentru a nu şoca un ascultător slab de minte.[197] El citează o altă legendă a lui Vacchagotta, care vine să-l întrebe pe Buddha dacă ātman există, iar apoi dacă este non-existent, în fiecare situaţie Buddha rămânând tăcut. După ce Vacchagotta a plecat, Ānanda l-a întrebat pe Buddha de ce nu a răspuns. „Ānanda, dacă atunci când Vacchagotta a întrebat ‚există un ātman?’ spuneam, ‚există un ātman,’ atunci aş fi fost unul dintre acei asceţi şi brahmani care susţin doctrina eternalismului. Dar dacă răspundeam ‚nu există nici un ātman,’ atunci aş fi

fost unul dintre cei care susţin doctrina anihilării. Iar dacă atunci când Vacchagotta a întrebat ‚există un ātman?' aş fi răspuns, ‚există un ātman,' ar fi fost în conformitate cu cunoaşterea că toate lucrurile sunt lipsite de ātman?" „Nu, Doamne." „Dacă aş fi spus, ‚nu există nici un ātman,' tulburatul Vacchagotta ar fi devenit chiar şi mai tulburat, gândindu-se că ‚atunci ātman-ul meu exista înainte, iar acum el nu există?'"[198]

Concluzia lui Oldenberg a fost, că „eschivându-se de la chestiunea cu privire la existenţa sau non-existenţa unui sine, este auzit răspunsul, spre care premisele învăţăturii buddhiste tindeau: Sinele nu există. Sau, ceea ce este echivalent: Nirvāṇa este anihilare."

Este sigur, totuşi, că aceasta e o concluzie pe care buddhiştii nu au tras-o niciodată. În chiar această sutta anihilaţionismul este respins. Acest lucru nu este chiar până la punctul de a spune că premisele buddhiste tindeau spre această concluzie. Singura problemă reală este ce concluzie trag buddhiştii şi ce anume era pentru ei inferenţa logică. Pentru ei existenţa (*bhava*) depindea de cunoaşterea obţinută prin cele şase simţuri, cu excepţia cunoaşterii permanentului realizat la iluminare. Ei au admis individul ca fiind constituit din elemente perceptibile simţurilor. Ei se confruntau cu chestiunea privind ce se întâmplă cu el atunci când tot ceea ce poate fi afirmat despre el este retras. Ceea ce clarvăzătorii şi spiritualiştii ne pot spune despre spiritele dezîncarnate nu este de folos aici. Aceasta este pur şi simplu despre existenţa într-un alt plan al universului. Buddhiştii au atins concepţia unei stări despre care nici existenţa nici non-existenţa aşa cum o ştim n-ar putea fi afirmată. Ei nu au lăsat în suspensie faptul că adevărul ar putea fi într-un fel sau altul. Chestiunea a fost pusă într-o asemenea manieră, încât le-a fost clar că un răspuns nu era nici folositor, nici posibil.

Această stare este descrisă cu o mulţime de epitete precum, „limanul refugiului, peştera liniştită, insula din mijlocul puhoaielor, locul beatitudinii, emancipare, eliberare, siguranţă, supremul, transcendentul, necreatul, seninătatea, casa tihnei, calmul, sfârşitul suferinţei, leacul tuturor relelor, neclintitul, ambrozia, imaterialul, nepieritorul, durabilul, celălalt mal, nesfârşitul, beatitudinea efortului, suprema fericire, inexprimabilul, detaşarea, oraşul sfânt."[199] Acestea sunt denumiri pentru Nirvāṇa folosite de către cei care au realizat-o în această viaţă şi în care există încă un „substrat al existenţei" aşa cum îl cunoaştem. Ce se întâmplă atunci când substratul este retras? Atunci este retras orice prin care se poate afirma ceva. Cel care este eliberat e „profund, nemăsurabil, greu de înţeles, asemeni marelui ocean." Iar dacă discipolii au refuzat să afirme ceva, ei nu erau agnostici sau alunecoşi ca un ţipar, ci gândeau pur şi simplu limpede şi refuzau să exprime inexprimabilul. Nu este adecvată situaţia de a afirma existenţa sau non-existenţa atunci când obiectul ei a fost explicat ca fiind de un fel cu totul diferit de cel despre care afirmaţia este posibilă.

Există două colecţii de versuri atribuite mai multor sute de călugări şi călugăriţe, despre care se susţine că au obţinut iluminarea. Acestea nu mai conţin nici o presupunere sau teoretizare cu privire la inefabil şi inexprimabil decât cuvintele atribuite lui Buddha însuşi. După cum doamna Rhys Davids spune despre călugăriţe, „versurile lor nu par să trădeze nimic ce poate fi conceput ca o conştiinţă ce ascunde străluciri, mai minunate decât scurtul răgaz de ‚calm' şi pace pe care ele îl cunosc acum drept Arahant".[200]

Două dintre „enunţurile înflăcărate" din *Udāna* (viii, 1-3) au fost susţinute ca fiind afirmaţii ale unor astfel de străluciri ascunse după moarte:

> Există un stadiu (*āyatana*), în care nu există nici pământ, nici apă, nici foc, nici vânt, nici stadiul infinităţii spaţiului, nici stadiul vidului, nici stadiul nici conştiinţă-nici non-conştiinţă, nici această lume, nici altă lume, nici soare nici lună. Acolo, călugări, nu este nici venire nici plecare, nici rămânere nici moarte, nici naştere; fără suport sau continuare sau bază este acesta. Acesta este sfârşitul suferinţei.
>
> Există un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un necompus; dacă nu ar exista, nu ar exista o salvare de naştere, de devenire, de facere, de compus. Dar pentru că există un nenăscut, un nedevenit, un nefăcut, un necompus, prin urmare există o salvare de născut, de devenire, de făcut şi de compus.

Aceasta este o descriere în termeni cu totul negativi ai Nirvāṇei pe care fiecare arahat a realizat-o, o afirmaţie accentuată a ceea ce era pentru el singura realitate. Dar despre starea pe care arahatul o poate atinge după moarte nu se spune nimic.

Punctul de vedere al lui Oldenberg poate fi considerat ca fiind reprezentativ pentru acei investigatori care i-ar împinge pe buddhişti, în ciuda tuturor eforturilor lor, spre un dogmatism unilateral şi i-ar face să afirme nu ceea ce ei înşişi au concluzionat, ci ceea ce alţii credeau că ar trebui să concluzioneze.[201] Însă Oldenberg a ajuns ulterior la o concluzie diferită. El a arătat că există o schimbare de atitudine de la punctul de vedere că problemei nu i se *cuvine* să i se răspundă, la punctul de vedere că problemei nu i se *poate* răspunde. (Aceasta înseamnă doar că diferiţi discipoli o discutau în maniere diferite.) Călugăriţa

Khema (din nou un discipol este cel care expune) spune că Domnul nu a explicat-o, aşa cum nimeni nu poate măsura apa din ocean, deoarece, „eliberat de desemnarea corpului (şi celorlalţi constituenţi) un Tathāgata este profund, nemăsurabil, greu de pătruns, asemeni marelui ocean."[202] Oare ideea pe care buddhismul o are despre acest Dincolo, spune Oldenberg, sugerează o absolutizare a fiinţei individuale precum în Sānkhya târzie, sau ei susţineau în minţile lor o fiinţă absolută, universală în care este înfăptuit secretul realizării? „Din modul în care buddhismul tratează această categorie de probleme, sau mai curând refuză să le trateze, rezultă că ideile aflate aici în discuţie pot fi urmărite doar prin ceaţă. Însă urmele care pot fi distinse arată mai curând că în minţile lor plutea o fiinţă universală ajungând mult dincolo de limitele individului: un absolut, fireşte nu ca *Weltgrund*, fie pe faţă, fie camuflat, ci un absolut ca cel mai înalt scop final." Aceasta este o retractare a acuzaţiei că dacă Buddha a tras ultima concluzie a propriilor sale principii, ar fi ajuns la anihilare.

F.O. Schrader a atacat „concepţia nihilistă a Parinibbānam" şi a apărat „afirmarea contrariului," dar fără a spune limpede ce înţelege el prin aceasta.[203] El afirmă într-un mod cu totul naiv: „Nu pot explica aici motivul pentru care, conform modului meu de a gândi, filozofia este obligată să accepte concepţia metafizică a Absolutului." Mai mult decât atât el este de asemenea sigur că Buddha l-a acceptat. „Buddha a fost, fără vreo îndoială, cel care a izgonit în afara lumii ultima licărire a caracterului neschimbător şi a eliberat-o, pe de altă parte, de ultima trăsătură terestră pe care o poseda, adică conştiinţa, noţiunea de Absolut." Cu astfel de premise multe se pot dovedi.

Una dintre concluziile lui Schrader sună în felul următor: „este dincolo de îndoială faptul că în opinia lui Buddha nu rămâne în *parinibbuto* (cel care a atins Nirvāṇa) nici cea mai mică urmă de

individualitate." Cu greu se poate spune că acesta este doar „modul de a gândi" al lui Schrader, ci el implică o chestiune atinsă de mai multe ori de către comentatori. Deja din upanișade s-a pus problema dacă ātman-ul eliberat ştia că este eliberat. Lui Indra i s-a spus că atunci când cineva doarme calm şi fără vise, acela este ātman. El a fost nesatisfăcut cu acest răspuns, căci, „un astfel de om nu cunoaşte cu gândirea, ‚eu sunt el,' astfel că el devine cel care s-a dus la pieire." El merge înapoi pentru a afla mai mult, dar după încă cinci ani de studiu, tot ce a aflat a fost că în timp ce omul este în trup nu există eliberare de plăcere şi suferinţă, când este fără trup el nu este atins de plăcere şi suferinţă.[204]

Buddhismul nu face nici o astfel de afirmaţie plină de convingere precum aceasta, nici vreo declaraţie pozitivă cu privire la starea ultimă a celui eliberat. Totuşi, comentatorii vorbesc despre ultima conştiinţă şi ultimul gând. Căci individul există sub forma conştiinţei atunci când transmigraţia are loc. Este spusă povestea lui Godhika (*Saṃy.*, i, 109), care a obţinut eliberarea temporară de şase ori,[205] însă a eşuat. În momentul în care a atins-o a şaptea oară, el şi-a tăiat gâtul. Când Buddha şi călugării săi au venit să-l vadă, un nor întunecat se mişca în toate direcţiile. „Acesta," spuse Buddha, „este Māra, ticălosul care caută să afle unde s-a statornicit conştiinţa lui Godhika; însă Godhika a obţinut Nirvāṇa cu conştiinţa nestatornicită nicăieri." Aceasta nu spune nimic pozitiv despre starea de Nirvāṇa, ci ilustrează doctrina că conştiinţa împreună cu toţi ceilalţi constituenţi ai individului „se opresc" (*nirujjhati*) odată cu moartea arahat-ului.

Din punct de vedere psihologic, teoretizări ca acestea nu ne spun nimic mai mult despre chestiunea fundamentală. Lista chestiunilor nedeterminate a rămas statornicită asemeni unui crez de-a lungul istoriei buddhismului. Distincţia

dintre cele două feluri de Nirvāṇa este probabil o astfel de dezvoltare. Este una care se va ridica ea însăşi ca o problemă după moartea lui Buddha. În *Dhammāpada* 89 există o referire la „cei care au obţinut Nirvāṇa în lume odată cu distrugerea viciilor (*āsava*).”[206] Comentatorul explică aici „Nirvāṇa obţinută” ca obţinută prin cele două obţineri ale Nirvāṇei (*dvīhi parinibbānehi*): (1) cea care este însoţită de o rămăşiţă a substratului renaşterii după atingerea stării de arahat şi înlăturarea cursului viciilor şi (2) cea care este lipsită de un substrat rămas al renaşterii odată cu încetarea ultimului gând şi înlăturarea cursului agregatelor (*khandha*).

Ceea ce trebuie înţeles prin acest substrat al renaşterii a fost disputat, deoarece în pāli, termenul este *upādi*, iar în sanscrită *upadhi*. Există acum un acord general că aceasta este o denumire colectivă pentru agregate (*khandha*), elementele ce constituie individul, care, la moartea acestuia, dacă nu sunt dispersate de cunoaşterea adevărurilor, îşi continuă existenţa într-o nouă naştere. Forma pe care ele o au la momentul concepţiei este conştiinţa (*viññāṇa*, *citta*), iar odată cu iluminarea se spune că încetează. Nu se spune că sunt anihilate, ci că se opresc sau încetează (*nirujjhati*) să transmigreze. Ceea ce aceasta sugerează poate fi în continuare pus în discuţie, dar este cunoscut numai arahatului.

Este posibil să se distingă vreo învăţătură timpurie în aceste discuţii purtate de Sāriputta, Dhammādinnā, Khemā şi alţi discipoli? Ei aveau înaintea lor o concepţie în mod clar separată de două teorii rivale, teoria că exista ceva în lumea simţurilor absolut permanent şi etern, pe care ei au găsit-o ca fiind contrazisă de experienţă, iar pe de altă parte teoria anihilării, care contrazicea propria lor teorie a echităţii morale. Între acestea două ei nu se aflau într-o poziţie nesigură. Ei ştiau că există o stare de atins, pe care o defineau doar în

mod negativ, scopul Căii Octuple, sfârşitul antrenamentului discipolului în moralitate, concentrare şi cunoaştere deplină.

Fără îndoială toate acesta nu erau explicite în cele mai timpurii învăţături. Avem dovada directă a diferitelor eforturi ale discipolilor de a o afirma convingător şi de a o reafirma în opoziţie la teoriile rivale. Dar chiar şi cea mai timpurie învăţătură despre sine era subordonată învăţăturii despre scopul final. Teoriile rivale ale sinelui au fost respinse deoarece erau în conflict cu idealul scopului. Acest ideal implica un sistem de disciplină care era diferit de toate celelalte sisteme indiene, şi în mod evident datorită geniului unui singur om. Pe aceasta se baza un sistem moral şi un antrenament mental direcţionat spre un scop. Învăţătura despre acest scop, avem de asemenea motive să credem, se datora unei singure minţi, mintea ce a predicat calea către acesta.

181 *Dīgha*, iii, 235.

182 Jacobi, *ERE*., vii, 468.

183 *Dīgha*, iii, 234; o altă listă se află în *Dhsang*., 1113; în aceasta din urmă, a şasea şi a şaptea sunt combinate în *bhavarāga*, dorinţa de existenţă în orice formă. Aceasta este cu adevărat a doua *āsava*.

184 *Dhsang*, 1548; o listă de opt, *Mahānidd*., 258; de douăsprezece 386; de şase *Dhsang*., 67.

185 *Mahānidd*., 283.

186 *Ceto*: aceasta include emoţiile, dar spre deosebire de „inimă," nu exclude intelectul.

187 *Majjh*., I, 477; *Pugg*., 14. Căderea lui Godhika din această stare a „eliberării temporare" se spune că a fost căderea din această stare extatică.

188 O concepţie greşită a apărut cu privire la distincţia dintre *nirvāṇa* şi *parinirvāṇa*. Aceasta din urmă se presupune că este *nirvāṇa* atinsă la moarte, „desăvârşita nirvāṇa." Dar nu există nici cea mai mică dovadă pentru această distincţie. *Pari-* compus cu un verb converteşte verbul din expresia unei stări în expresia realizării unei acţiuni: *nirvāṇa* este starea eliberării; *parinirvāṇa* este

realizarea acelei stări. Călugărul *parinirvāti* „realizează nirvāṇa” în momentul iluminării şi de asemenea în momentul morţii. Nirvāṇa la moarte este atunci când un Buddha sau un arahat *anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbāyati* „realizează nirvāṇa împreună cu elementul-nirvāṇa care este lipsit de un substrat al renaşterii” (*Dīgha*, ii, 136). Cuvântul *nibbāna* este folosit în această definiţie a „Nirvanei finale.” Nirvāṇa realizată în cursul vieţii (în momentul iluminării) este definită în aceleaşi cuvinte, exceptând faptul că este folosit *saupādisesāya*, „el obţine nirvāṇa împreună cu elementul-nirvāṇa care este împreună cu un substrat al renaşterii.” Atunci când se face referire la realizarea nirvāṇei de către Buddha, mai ales în literatura târzie, se înţelege în general nirvāṇa din momentul morţii, dar dacă este exprimată distincţia aceasta este întotdeauna prin *saupādisesa* şi *anupādisesa* (skt. *sopadhiśeşa* şi *nirupadhiśeşa*).

189 *Trans. RAS.*, 1827, p. 566. (*Misc. Essays,* ed. 1873, p. 424).

190 *Introd*., pp. 18, 589.

191 „The Buddhist Council at Rājagaha and Vesālī,” trad. de Mrs. Rhys Davids, *JPTS*., 1908, p. 20.

192 *Majjh*., I, 157, etc. *Mvyut*., 206; *Dhs*., 137; ele sunt patru la număr, dar împreună cu diferitele lor moduri de afirmare ele ajung la paisprezece.

193 Este limpede că acest termen nu se aplică aici pur şi simplu lui Buddha, ci oricui a realizat eliberarea finală. În comentariul său la *Dīgha*, i, 27, Buddhaghosa ia *Tathāgata* cu sensul de *satta*.

194 *Samy*., iii, 109.

195 *Majjh*., I, 481.

196 *Majjh*., i, 486.

197 *Buddha*, 1st ed., Engl. tr., p. 272.

198 *Samy*., iv, 400.

199 Rhys Davids, *Early Buddhism*, p. 72.

200 *Psalms of the Sisters*, Introd., xxxi.

201 Principalii reprezentanţi ai punctului de vedere anihilaţionist sunt Childers (*Pāli Dict.*, a.v.) şi J. D’Alwis, *Buddhist Nirvāṇa*, Colombo, 1871.

202 *Lehre der Up*., p. 309.

203 „On the problem of *Nirvāṇa*,” *JPTS*, 1905, p. 157.

204 *Chand. Up.*, viii, 11, 12.

205 *Samayavimutti, Kathāv.*, i, 86; *Mvyut*., 46; aceasta, conform comentatorilor, era eliberarea minţii obţinută prin practicarea transelor, iar Godhika, datorită bolii, nu putea să-şi menţină starea

de transă. *Abhidharmakośa* (vi, 58) discută de asemenea cazul lui Godhika, şi spune că, deşi el cădea din starea sa de eliberare temporară, el nu cădea din condiţia sa de arahat.

206 *Khīṇāsavā… loke parinibbutā*; aici, iarăşi, cuvântul presupus a descrie Nirvāṇa finală este folosit pentru călugărul aflat în viaţă.

Capitolul XI
BUDDHA

Buddha nu a fost doar „învăţătorul Căii” şi „creatorul Căii necreate:” el a fost pentru buddhist realitatea doctrinei centrale, cel care a trăit-o şi a atins scopul. Prin urmare tot ce aflăm din Scripturi despre istoria sa personală este colorat de puncte de vedere dogmatice cu privire la natura şi destinul unui Buddha şi al acelor acte care erau paşi esenţiali în cariera sa.

Consemnările detaliilor personale pe care le găsim în Scripturi sunt în general nu cuvântul lui Buddha, ci adăugiri datorate în principal diferiţilor recitatori (*bhāṇaka*) ai discursurilor. Cei mai importanţi erau recitatorii Dīgha şi recitatorii Majjhima şi este lesne de văzut că aceştia posedau tradiţii care uneori au ajuns să fie încorporate în text. Găsim de asemenea tradiţii divergente, deoarece comentatorul Jātaka după ce spune cum cele patru semne, care i-au apărut lui Gautama chiar înainte să părăsească lumea, au survenit în moduri diferite, adaugă, „recitatorii Dīgha, totuşi, spun că ele s-au întâmplat în aceeaşi zi”.[207] Au existat în mod evident tradiţii nescrise divergente.

Acest lucru este cel mai evident în cazul afirmaţiilor ataşate fiecărui discurs, care spun unde şi cu ce ocazie a fost rostit.[208] Unele dintre acestea pot fi consemnări autentice, însă faptul că în cazul fiecărui discurs este dată acelaşi fel de afirmaţie face probabil că multe dintre ele se bazează pe presupuneri. Pe lângă astfel de afirmaţii formale, găsim adesea legende complete. Acestea sunt cele mai frecvente în Vinaya, unde fiecare regulă este furnizată împreună cu o relatare a evenimentului care a condus la promulgarea ei; însă legende de acelaşi fel survin şi în scrierile sutta, inserţia lor

acolo fiind justificată de cuvântul lui Buddha pe care ele îl conţin. Pasaje ca acestea fac probabil că ele erau parte ale unei legende complete, însă o viaţă continuă a lui Buddha, cu excepţia unei forme foarte concise, nu se găseşte decât la mult timp după scrierea Canonului pāli.

În mai multe şcoli au fost colectate legende separate ale Vinaya pentru a alcătui avadāna, o relatare completă a „faptelor eroice" ale Maestrului. În şcoala Mahāsanghika aceasta a fost *Mahāvastu*. Din izvoarele chineze aflăm despre mai multe şcoli Sarvāstivāda care aveau o astfel de biografie, iar *Lalita-vistara* este probabil o elaborare Mahāyāna a unei avadāna sarvāstivādine. Toate aceste lucrări se încheie cu Iluminarea şi evenimentele imediat următoare „punerii în mişcare a Roţii Doctrinei."

Canonul pāli nu are o astfel de lucrare, dar în mai multe comentarii se găsesc relatări biografice. Dintre acestea cea mai importantă este Introducerea la *Jātaka*, scrierea *Nidāna-kathā*. Relatarea ei asupra existenţelor anterioare ale lui Buddha se bazează pe *Buddhavaṃsa*, iar povestea ultimei sale existenţe este preluată din comentarii şi din Canon. Importanţa sa specială este aceea că arată un stadiul clar în dezvoltarea doctrinei lui Buddha, întrucât poate fi comparată deopotrivă cu ceea ce găsim în celelalte şcoli şi cu afirmaţiile din Canon. Principala diferenţă faţă de relatările mai timpurii constă în dezvoltata sa doctrină despre Bodhisatta şi cele zece Perfecţiuni ale lui, cele zece virtuţi pe care acesta le practică în timpul pregătirii sale pentru starea de Buddha. Acestea sunt menţionate numai în cele două cărţi mai târzii ale Sutta-Piṭaka.

Autorul divide relatarea sa în trei părţi (nidāna), „ocazii" sau cauze care conduc la evenimentele înregistrate în povestiri. Prima este „ocazia îndepărtată," întreaga perioadă din vremea în care Gautama ca ascetul Sumedha l-a văzut pe Buddha

Dīpankara şi a luat hotărârea nu numai că va realiza Doctrina, ci va pune acest scop în mod voit deoparte, iar mai întâi va obţine atotştiinţa şi va deveni un Buddha. A luat hotărârea că după ce va face astfel se va „sui în barca Doctrinei şi va lua marile mulţimi peste oceanul transmigraţiei, iar apoi va obţine Nirvāṇa." El a meditat asupra celor opt condiţii pentru atingerea stării de Buddha şi mai ales asupra celor zece Perfecţiuni, cele zece virtuţi pe care Bodhisatta-şii le obţin în mod desăvârşit în cursul carierei lor – datul de pomeni, moralitatea, renunţarea, înţelepciunea, efortul, răbdarea, adevărul, hotărârea, compasiunea, egalitatea de spirit. Dīpankara a profeţit că legământul său se va împlini şi la fel au făcut toţi Buddha-şii succesivi, în faţa cărora el şi-a repetat legământul, până ce s-a născut ca zeu în paradisul Tusita.

A doua nidāna, „non-depărtată," începe cu ultima sa naştere până la obţinerea iluminării. Atunci când vremea pentru cea din urmă naştere a sa a venit, el a făcut cinci mari examinări (*vilokana*) şi a reflectat asupra: (1) momentului potrivit, când viaţa oamenilor nu este nici prea lungă, nici prea scurtă pentru ei pentru a reflecta asupra bătrâneţii şi morţii; (2) continentului, Jambudvīpa (India), căci numai acolo se nasc cei ce sunt Buddha; (3) ţării, care era Districtul de Mijloc, iar în ele se afla Kapilavatthu; (4) familiei, şi a ales o familie kshatriya, întrucât aceasta se afla atunci la mai mare cinste decât casta brahmană, iar pe regele Suddhodana să-i fie tată; (5) mamei, regina Māyā, deoarece era cumpătată şi ţinea cele cinci precepte laice încă de când se născuse.

Însă Suddhodana i-a fost tată doar într-un sens legal.[209] La festivalul din mijlocul verii regina Māyā a luat cele opt legăminte Uposatha ale abstinenţei şi intrând în iatacul ei a adormit şi a avut un vis. În vis, Bodhisattva, sub forma unui elefant alb i-a apărut intrând prin partea ei dreaptă.

Visul ei a fost interpretat de către brahmani, care au spus că va avea un fiu destinat să fie un monarh universal sau un Buddha. Când vremea naşterii s-a apropiat, ea a dorit să meargă la casa părinţilor săi, dar pe drum s-a oprit să se odihnească în crângul Lumbinī şi acolo s-a născut Bodhisatta. Patru Mari Brahmā l-au primit într-o plasă de aur, iar de la aceştia cei patru Mari Regi l-au primit şi l-au dat fiinţelor umane. Ridicându-se în picioare, el s-a aşezat cu faţa spre răsărit, a făcut şase paşi înainte şi a spus, „Sunt căpetenia acestei lumi."

În paradisul celor Treizeci şi trei, zeii s-au bucurat la aflarea veştii. Un ascet pe nume Kāladevala (sau Asita), care obţinuse cele opt Realizări, s-a dus în acest paradis pentru a afla cauza bucuriei lor. Întorcându-se, s-a dus la locuinţa regelui şi a cerut să vadă copilul. Copilul i-a fost înfăţişat, iar ascetul care putea să vadă viitorul şi de asemenea trecutul, a realizat că propria sa moarte va avea loc înainte ca băiatul să devină un Buddha. Apoi el zâmbi şi lăcrimă, dar îi asigură pe ceilalţi că era din cauza propriei sale pierderi.[210] Cinci zile mai târziu avu loc ceremonia acordării numelui, iar brahmanii au profeţit iarăşi că pruncul va deveni fie un monarh universal, fie un Buddha.[211] Dar unul dintre ei, Koṇḍañña, a profeţit iluminarea sa fără nici o îndoială. El a fost cel dintâi care a fost convertit de către Buddha. Regelui i s-a spus că fiul său va abandona lumea la vederea a patru semne: un bătrân, un bolnav, un cadavru şi un om care a renunţat la lume, astfel că a pus străjile să împiedice producerea unor astfel de semne.

Restul acestei prime perioade constă din viaţa sa în cele trei palate, căsătoria sa (la vârsta de şaisprezece ani) şi iscusinţa sa, împreună cu realizările sale în arte. Cel mai interesant incident este cel al sărbătorii aratului. În vreme ce tatăl său îndeplinea ceremonia cu un plug din aur, doicile l-au aşezat sub un baldachin la umbra unui arbore

jambu. Ele l-au lăsat acolo, iar el imediat şi-a încrucişat picioarele şi a obţinut prima transă. Când doicile s-au întors, ele au constatat că umbrele celorlalţi arbori se deplasaseră, dar că cea a arborelui jambu rămăsese pe loc. Acest eveniment se bazează pe o frază din Canon (*Majjh*., i, 246), însă alte relatări îl plasează mult mai târziu, iar una dintre acestea îl pune în ziua dinaintea Marii Renunţări.

Când zeii au considerat că vremea iluminării sale se apropia au trimis patru semne. La vederea primelor trei el a fost foarte agitat în suflet, însă la vederea ascetului a decis să părăsească lumea chiar în acea zi. Pe când se întoarcea din grădină în trăsura sa, tatăl său i-a trimis vestea să i s-a născut un fiu. El a răspuns, „Rāhula s-a născut, o înlănţuire s-a născut," iar Rāhula a devenit numele fiului său. El a trecut în toată strălucirea sa prin cetate, iar o fecioară pe nume Kisāgotamī, văzându-l de pe acoperişul palatului, din încântare a rostit această *udāna*:

Fericită cu adevărat este mama,
Fericit cu adevărat este tatăl,
Fericită cu adevărat este soţia,
Care are un soţ ca el.

Bodhisattva a ascultat şi s-a gândit la cuvântul „fericit" (*nibbuta*, care înseamnă de asemenea „stins"). El s-a gândit: „atunci când focul pasiunii este stins, inima este fericită; când focul urii, focul prostiei este stins, este fericire; cu stingerea mândriei, punctelor de vedere greşite şi tuturor viciilor şi suferinţelor, are loc ceea ce se numeşte *nibbutam*, fericirea." El i-a trimis fetei un preţios colier de perle pentru că l-a învăţat această lecţie folositoare.

În cursul nopţii el s-a trezit găsindu-şi dansatoarele adormite în jurul său în posturi dezgustătoare şi plin de silă i-a ordonat vizitiului să-i înşeueze calul. S-a gândit să meargă să-şi vadă fiul, dar temându-se că îşi va trezi soţia, a renunţat şi a părăsit palatul. Cu vizitiul în urma sa, el a fugit, traversând trei regate până ce a ajuns la râul Anomā. Pe drum el a respins tentaţia lui Māra, care i-a promis că în şapte zile va fi un monarh universal.

Şi-a trimis vizitiul înapoi cu podoabele sale şi cu calul, însă animalul a murit de supărare. Tăindu-şi părul şi barba, a primit cele opt rechizite ale unui călugăr[212] de la un zeu Mahābrahmā şi s-a îndreptat spre Rājagaha. Acolo regele Bimbisāra a fost atât de încântat de conduita sa, încât i-a oferit întregul său regat. Bodhisatta a refuzat, dar a promis că atunci când va atinge starea de Buddha va veni mai întâi în regatul lui Bimbisāra. Apoi s-a alăturat lui Ālāra Kālāma, dar nu a fost satisfăcut cu metoda acestuia de practicare a realizărilor (din yoga), nici cu cele ale lui Uddaka Rāmaputta, astfel că i-a părăsit şi a început „să se străduiască cu marea străduinţă" în practica austerităţilor, pe care a continuat-o timp de şase ani. După ce a făcut aceasta cu efort suprem a concluzionat că austerităţile nu sunt calea spre iluminare şi a început să ia hrană solidă din nou. Atunci cei cinci călugări care l-au urmat şi-au pierdut credinţa în el şi l-au părăsit.

Sujātā, fiica unui moşier, făcuse legământ că va aduce o ofrandă de mulţumire unui zeu al unui arbore de banyan. În acea noapte Bodhisatta a avut cinci vise, din care a ştiut că în acea zi va obţine iluminarea. S-a dus şi s-a aşezat sub arbore, iar Sujātā, crezând că era zeul arborelui, îi dădu ofranda într-un bol din aur. Acest lucru este descris foarte amănunţit, deoarece a fost singura hrană pe care a primit-o de-a lungul următoarelor patruzeci şi nouă de zile. După ce a mâncat a luat bolul din

aur (propriul său bol dispăruse în mod miraculos) şi l-a lăsat să plutească pe râu, spunând, „dacă astăzi voi putea să devin un Buddha, fie ca acest bol să urce împotriva curentului; dacă nu, fie ca el să meargă la vale.” Bolul a urcat în susul curentului, s-a scufundat într-un vârtej şi a lovit bolurile celor trei Buddha anteriori.

Atunci el s-a îndreptat spre copacul Bodhi. Pe drum, un cosaş i-a dat opt mâini de iarbă pentru a se aşeza pe ele. El s-a aşezat cu faţa spre răsărit spunând: „chiar dacă pielea, muşchii şi sângele mi se vor usca în corp, nu voi părăsi acest loc până ce nu voi obţine iluminarea.” În acel moment zeul Māra, gândind „Prinţul Siddhārtha vrea să se salveze din tărâmul meu, însă nu-l voi lăsa să scape,” înaintă dinspre nord împreună cu oştirea sa, care se întindea până la munţii ce înconjoară lumea. Toţi zeii fugiră, dar Bodhisatta se protejă pe sine gândindu-se la cele zece perfecţiuni, pe care le practicase în vieţile trecute. Māra trimise furtuni cu vânturi, pietre, arme ascuţite, tăciuni, cenuşă, nisip şi bulgări de pământ, dar zadarnic. Atunci Māra spuse: „Siddhārtha, ridică-te din acel loc, el nu-ţi aparţine ţie, este al meu.” Bodhisatta răspunse: „Māra, tu nu ai realizat cele zece Perfecţiuni, nici măcar cele cinci mari Renunţări, şi alte practici. Acest loc nu-ţi aparţine ţie, îmi aparţine mie.” Māra furios îşi aruncă atunci arma sa circulară, însă aceasta se transformă într-un baldachin din flori, iar Bodhisattva spuse: „Māra, cine îţi este martor că ai dat pomeni?” Un strigăt izbucni din oastea lui Māra, „Eu sunt martor, eu sunt martor.” Atunci Māra spuse: „Siddhattha, cine îţi este martor că ai dat pomeni?” Bodhisattva nu avea nici un martor viu prezent, dar cu mâna dreaptă atinse pământul şi spuse: „Pentru marele meu dar către şapte sute [de persoane] în timpul vieţii mele ca Vessantara eşti sau nu martor?” Iar marele pământ, cu un muget întrecând mugetul oştirilor lui Māra, spuse, „Ţi-am fost martor

atunci.” Atunci elefantul lui Māra auzind cuvintele, „ai dat, Siddhattha, marele dar, cel mai înalt dar,” căzu în genunchi, iar oştirea se risipi în toate direcţiile. Zeii se întoarseră şi intonară un cântec de izbândă.

Soarele încă se afla deasupra orizontului când oştirea a fost pusă pe fugă. În prima veghe a nopţii Bodhisatta obţinu cunoaşterea existenţelor sale anterioare, în cea de-a doua ochiul divin, iar în ultima cunoaşterea Originii Cauzale. În zori el realiză cunoaşterea omniscienţei şi sistemul tuturor celor zece mii de lumi fu iluminat. În mijlocul surprinderii ce apare atunci când toţi Iluminaţii (Buddha) pătrund omniscienţa, el rosti aceste *udana*:

> Prin cercul lumesc a numeroase naşteri,
> Am alergat neîncetat însă n-am găsit,
> Prin căutare, pe constructorul casei;
> Plină de suferinţă este naşterea iarăşi şi iarăşi.
> Constructor al casei! Te privesc acum.
> Tu altă casă să nu mai construieşti;
> Toate grinzile tale sunt rupte acum,
> Grinda centrală e de-asemeni frântă;
> Mintea mea şi elementele ei sunt dizolvate,
> Sfârşitul dorinţelor a fost atins.[213]

Ultima epocă, „ocazia prezentă”, începe acum. Următoarele şapte săptămâni au fost petrecute de cel ce de-acum este Iluminatul (*buddha*) sub sau lângă arborele Bodhi. În cursul celei de-a cincea săptămâni el stătea sub arborele de banyan al păstorului de capre, unde a fost ispitit de fiicele lui Māra, Dorinţa, Ura şi Senzualitatea, însă zadarnic. În cea de şasea săptămână s-a stârnit o furtună, iar un nāga (rege-şarpe) l-a protejat cu gluga sa. În cea de-a patruzecea zi Sakka i-a adus un fruct şi apă, iar doi negustori, Tapassu şi Bhalluka, aflaţi în

trecere, i-au adus hrană. Însă el nu avea nici un bol, astfel că cei patru Mari Regi i-au adus patru boluri de safir, pe care el le-a respins, apoi patru boluri din piatră, pe care le-a acceptat şi le-a potrivit laolaltă astfel încât în mod miraculos au devenit unul. Iar cei doi negustori şi-au luat refugiul în Buddha şi în Doctrină.

Întorcându-se la arborele de banyan al păstorului de capre, Buddha chibzui dacă ar trebui să predice doctrina celorlalţi. Atunci Brahmā Sahampati, gândindu-se că lumea va fi distrusă, veni cu o suită de zei şi îl imploră să predice. El promise şi se gândi să meargă mai întâi la bătrânul său învăţător Alāra, dar concentrându-şi mintea asupra lui, văzu că acesta murise cu o săptămâna înainte. Atunci se gândi la Uddaka, însă acesta murise în seara precedentă, astfel că gândindu-se la cei cinci discipoli care îl părăsiseră ştiu că aceştia se aflau în parcul căprioarelor din Benares şi hotărî să „pună în mişcarea Roata Doctrinei" acolo. Când discipolii îl văzură venind, deciseră să nu-i acorde o altă reverenţă în afară de a-l pofti să se aşeze. Însă Buddha cunoscându-le gândurile îi pătrunse cu compasiune, astfel încât ei nu-şi putură menţine decizia, ci îi oferiră tot respectul. Ei i se adresară după nume sau ca prieten, însă el le explică că era *Sammāsabuddha*, deplin iluminat. Apoi predică *Dhammācakkappavattana-sutta*, discursul punerii în mişcare a Roţii Doctrinei. *Koṇḍañña* obţinu dintr-o dată fructul intrării în curent, iar ceilalţi patru în fiecare din zilele următoare. În cea de-a cincea zi el predică *Anattalakkhaṇa-sutta*, asupra însemnelor non-sinelui, şi cu toţii obţinură condiţia de arahat.

După aceea îl converti pe Yasa, un tânăr bogat din Benares, iar apoi pe cei cincizeci şi patru de însoţitori ai acestuia, iar după ce trecu perioada de Retragere, îi trimise pe toţi cei şaizeci în diferite direcţii în pelerinajul pomenilor.[214] El însuşi se îndreptă spre Uruvelā, convertind pe drum treizeci

de tineri nobili, pe care de asemenea îi trimise în pelerinaj. La Uruvelā i-a convertit pe cei trei fraţi Kassapa, asceţi cu părul încâlcit, împreună cu adepţii lor, şi i-a luat cu el la Rājagaha. Acolo a fost primit cu cinste de către Bimbisāra, care i-a oferit un parc numit Veluvana (crângul de bambus) de lângă Rājagaha pentru o mănăstire a Ordinului. În această perioadă au fost convertiţi Sāriputta şi Moggallāna, doi prieteni care părăsiseră lumea, devenind principalii săi discipoli.[215]

În primăvara următoare el şi-a vizitat tatăl la Kapilavatthu. A fost bine primit, însă a trebuit să facă un miracol pentru a-i face pe mândri Śākya-şi să-i acorde respect. L-a convertit pe tatăl său şi pe Mahāpajāpati, unchiul său; însă soţia sa, care asemeni lui adoptase veştmântul ascetic, refuză să meargă să-l vadă. Ea a spus, „dacă am vreo virtute, maestrul meu va veni el însuşi la mine, iar când va veni, îl voi omagia." Buddha aprobă dorinţa ei, se duse să o vadă, iar ea veni repede, îi îmbrăţişă gleznele, îşi puse picioarele lui în jurul capului şi îi acordă omagiu după voia ei. L-a convertit de asemenea pe fratele său vitreg, Nanda, fiul lui Mahāpajāpati, împotriva voinţei acestuia, şi pe fiul său Rāhula, după care se întoarse la Rājagaha.

În vremea aceea un negustor din Sāvatthī, Sudatta, cunoscut după titlul său Anāthapiṇḍika (cel care dă pomeni celor lipsiţi de adăpost), vizită Rājagaha. El fu convertit şi l-a invitat pe Buddha la Sāvatthī. Apoi el dărui Ordinului mănăstirea din Jetavana (crângul Jeta) pe care o cumpărase acoperind suprafaţa cu piese din aur.[216]

Aici se sfârşeşte relatarea *Jātaka*. Comentariul asupra *Buddhavaṃsa*, comentând viaţa lui Gautama, dă cu aproape aceleaşi cuvinte o relatare a perioadei de la decizia sa de a se naşte până la prima predică, iar în introducere o relatare a evenimentelor de la Renunţare până la promisiunea făcută lui Brahmā că va predica. Cea mai importantă contribuţie la legendă este lista

locurilor în care Buddha a stat în pelerinajele sale pentru pomeni, în cursul primilor douăzeci de ani ai învăţăturilor sale. După acel moment el a stat fie la Sāvatthī, fie la Jetavana sau la mănăstirea construită de marea laică Visākha din Parcul Răsăritean (Pubbārāma). Importanţa acestei liste constă în faptul că ea ajută la datarea mai multor legende ce survin în Canon şi comentarii. Ele au fost ţesute într-o legendă progresivă din *Mālālankāravatthu*.[217] Dar întrucât legendele, atunci când apar în Canon, sunt lipsite de orice indicaţie a datei, este probabil că aranjarea lor cronologică se datorează autorului acestei liste şi că datele sunt pur şi simplu rezultatul deducţiei. Există o cronologie tibetană asemănătoare, însă aceasta nu menţionează nicăieri rezidenţa permanentă la Sāvatthī, iar locurile menţionate nu indică nici un fel de corespondenţă.

Importanţa acestor relatări din comentarii se datorează faptului că putem să le comparăm cu Canonul, atât cu privire la dezvoltarea porţiunii legendare şi istorice, cât şi (mult mai important pentru scopul nostru de faţă) cu privire la doctrina naturii unui Buddha.

Este firesc ca în porţiunea vădit legendară a Canonului să găsim în principal probleme biografice. *Ambaṭṭha-sutta* (*Dīgha, i*) oferă povestea întemeierii clanului Śākya de către fiii regelui Okkāka. *Mahāvastu* (i, 348) o oferă de asemenea şi o continuă până la Suddhodana. Această continuare apare în pāli numai în comentarii, însă ea formează o legendă progresivă, iar porţiunea din *Dīgha* pare să fie o piesă a legendei inserate de către recitatorii Dīgha. Când ajungem la naşterea lui Buddha găsim, cel puţin în anumite porţiuni ale Canonului, o doctrină a lui Bodhisatta. *Mahāpadāna-sutta* (*Dīgha*, II, 1) vorbeşte despre şase Buddha anteriori şi despre evenimentele extraordinare de la naşterea unui Bodhisatta. Aceste evenimente sunt de asemenea

reamintite de către Gautama însuşi în „Sutta evenimentelor extraordinare şi nemaipomenite” (*Majjh*., iii, 118). Bodhisatta se pogoară „cu atenţia treză şi conştient” din paradisul Tusita, rămâne vizibil precum un fir printr-o piatră preţioasă, este primit de către zei la naşterea sa, iar mama sa moare după şapte zile. *Mahāpadāna-sutta* oferă de asemenea denumirea castei sale, vârsta, gotra, arborele iluminării, cei doi principali discipoli, numărul discipolilor săi, numele principalului său însoţitor, al tatălui, mamei şi oraşului.

În *Suttanipāta* apar numeroase balade, care erau proprietate comună a unor şcoli diferite: povestea vizitei înţeleptului Asita; întâlnirea lui Gautama cu Bimbisāra după ce şi-a abandonat casa; tentaţiile lui Māra în timp ce practica austerităţi etc. Aceasta nu este povestea marii lupte, deşi se face referire la ea în poem. Aceste balade sugerează o prelungire suplimentară a activităţii literare, întrucât par să se bazeze pe legende în proză existente în acele nidāna ale recitatorilor.

Un alt incident conectat cu naşterea sa este lista celor treizeci şi două de semne auspicioase de pe corpul său. Acestea sunt date în mai multe sutta. Se spune că ele arată că cel care le posedă va deveni fie un monarh universal, fie un Buddha, iar ele sunt evident o dovadă a larg răspânditei arte a prezicerii viitorului după semnele corporale, *angavijjā*, care este dezaprobată în *Brahmajāla-sutta*.

Există o referire la viaţa somptuoasă a lui Gautama în cele trei palate ale sale şi o descriere a renunţării sale anunţată atât de vag, încât pare să sugereze necunoaşterea binecunoscutei legende originale:

> Apoi înainte de iluminarea mea, când eram doar un bodhisatta şi încă nu deplin iluminat, mă gândeam: apăsătoare este viaţa într-o casă,

un loc al ţărânii. În aer liber este abandonarea lumii. Nu este uşor pentru cel care locuieşte într-o casă să practice o viaţă religioasă întrutotul deplină, întrutotul pură şi desăvârşită. Ce-ar fi să îmi tai părul şi barba, şi punând-mi veşmintele galbene să schimb viaţa casnică cu o viaţă fără de adăpost.
Apoi cu altă ocazie, pe când eram doar un copilandru, un flăcău cu părul negru în floarea tinereţii, în prima perioadă a vieţii, în timp ce mama şi tatăl meu mâhniţi jeleau cu feţele înlăcrimate, mi-am tăiat părul şi barba şi îmbrăcând veşmintele galbene am purces de la o viaţă casnică la o viaţă fără de adăpost.[218]

Cele două relatări par să fie aici combinate, iar ultima nici măcar nu este în armonie cu legenda. Totuşi, principalele date sunt oferite într-o strofă citată atât de către theravādini cât şi de către sarvāstivādini:

La douăzeci şi nouă ani, Subhadra,
Am abandonat lumea, în căutarea nobilului scop;
Azi peste cincizeci şi unu de ani sunt duşi,
De când am plecat şi am părăsit lumea, Subhadra.
Moralitatea şi concentrarea le-am practicat,
Şi de asemenea, cunoaşterea, cu mintea aţintită drept,
Predicând limitele nobilei doctrine;
Nu există asceză în afara acestei rânduieli.[219]

Obţinerea iluminării este spusă de mai multe ori în chiar cuvintele obţinerii celor patru transe şi distrugerii viciilor (*āsava*), ca în *Sāmāññaphala-*

sutta. Aceasta este ordonată cu totul abstract şi nici lupta cu Māra, nici măcar arborele nu este menţionat. Însă în *Ariyapariyesana-sutta* (*Majjh*., i, 160) există o lungă bucată dintr-o relatare, spunând cum şi-a lăsat părinţii înlăcrimaţi, cum i-a vizitat pe Alāra şi pe Uddaka care l-au lăsat nesatisfăcut şi cum a umblat după pacea Nirvāṇei şi a obţinut-o. Nici un amănunt al Iluminării nu este oferit aici. Relatarea continuă cu reticenţa sa cu privire la predicarea doctrinei şi cu consimţământul său, pe care şi l-a dat atunci când Brahmā a venit şi l-a implorat, apoi cu intenţia sa de a predica doctrina mai întâi bătrânilor săi învăţători şi cu vizita sa la Benares, unde i-a găsit pe cei cinci discipoli şi i-a convins că era un arahat şi deplin iluminat, dar nu există aici nici o menţiune a aşa-numitei Prime Predici.

Mult din această relatare apare de asemenea în Vinaya, însă aici aceasta este la persoana a treia. Vinaya citează literal mai multe pasaje din sutta şi este improbabil că aceasta ar modifica cuvintele textului sacru. Este astfel mai probabil că povestea a existat mai întâi ca parte a tradiţiei recitatorilor, de unde ea a fost inserată deopotrivă în Vinaya şi în sutta, dar în cea din urmă a fost schimbată la persoana întâi. Un alt pasaj din *Majjhima* oferă o relatare a austerităţilor extreme de dinaintea iluminării, care par să fi format cândva o parte a aceleiaşi relatări sau aceleiaşi culegeri a tradiţiilor.[220]

Legenda este continuată în Vinaya în legătură cu regulile admiterii în Ordin, convertirea lui Yasa şi însoţitorilor săi, a celor trei Kassapa, a lui Bimbisāra şi a celor doi discipoli principali; cu vizita la Kapilavatthu şi convertirea familie sale. Cele mai semnificative dintre evenimentele ulterioare sunt schisma lui Devadatta şi admiterea femeilor. În cel de-al cincilea an, Suddhodana a murit, iar văduva lui a cerut permisiunea de a intra în Ordin. Cu o mare ezitare Buddha a consimţit,

însă a profeţit că doctrina cea bună va dura doar cinci sute de ani, altminteri ar fi durat o mie.[221]

Toate relatările Vinaya sunt pură legendă, cu excepţia locurilor în care se întâmplă ca scrierile sutta să fie citate. Cea mai întinsă dintre relatări este *Mahāparinibbāna-sutta* (*Dīgha*, II, 72). Aceasta este propriu-zisă o legendă, nicidecum un discurs. Singurul motiv pentru care se află printre scrierile sutta este acela că numeroase discursuri din ea sunt date aşa cum au fost rostite de către Buddha în diferite momente ale călătoriei sale.[222] După cum s-a arătat, M. Finot o consideră ca fiind continuată cu legenda primelor două Concilii din apendicele la Vinaya.[223] Ea vorbeşte despre călătoria lui Buddha de la Rājagaha la Vesālī şi Retragerea ţinută de el acolo. La sfârşitul Retragerii (adică în octombrie, după sezonul ploilor) el a profeţit că va obţine Nirvāṇa în trei luni. Apoi a plecat în etape spre Kusinārā,[224] unde moartea sa a survenit între doi arbori sāla. Aceste date sugerează că evenimentul a avut loc la sfârşitul lui decembrie, iar acest lucru este în acord cu afirmaţia că arborii sāla erau în floare în afara sezonului. Totuşi, tradiţia ulterioară plasează evenimentul în ziua lunii pline din luna Vesākha (aprilie-mai), care era de asemenea ziua naşterii şi iluminării sale.

Mahāparinibbāna-sutta a suferit multe transformări în celelalte şcoli. Mai multe forme ale ei există în tibetană şi chineză. Ultima a fost analizată de către Przyluski fără a se ajunge la vreo concluzie clară cu privire la istoricitatea ei.[225] O formă mai scurtă apare în Canonul propriu-zis (*Saṃy.*, I, 157), însă aceasta poate fi un extras şi nu o formă mai timpurie. Faptul că cea din pāli nu poate fi o consemnare timpurie este arătat de referirile la practica pelerinajelor la locurile naşterii lui Buddha, iluminării sale, primei sale predici şi obţinerii de către el a Nirvāṇei.

Aceste pasaje ne arată că în vremea când Canonul a fost definitivat exista o legendă ale cărei contururi principale erau fixate în mare măsură în aceeaşi formă în care o cunoaştem astăzi. Nu este necesar să discutăm aici amănuntele istoriei. Perioada timpurie este una care în mod natural ar fi mai puţin – dacă ar fi câtuşi de puţin – cunoscută discipolilor timpurii, şi de asemenea s-ar preta activităţilor imaginaţiei cucernice. Pentru perioada ulterioară exista memorie şi tradiţie continuă, ceea ce arată lucrarea şi activitatea unui mare geniu religios.

Există o legendă care a primit o atenţie cu totul disproporţionată, lupta cu Māra. În sine aceasta este o importantă legendă mitologică, dar nu e niciodată povestită în Scripturi şi nu este niciodată conectată cu vreun aspect al doctrinei. Chiar şi în forma ei dezvoltată, ca în Jātaka, ea nu are semnificaţie doctrinară. În aceasta Gautama se aşază sub arbore pentru a obţine iluminarea, iar Māra încearcă să-l alunge, susţinând că locul este al său. El eşuează în încercarea sa deoarece Gautama a menţinut anumite virtuţi în perfecţiune, iar oştirile lui Māra o iau la fugă. Atunci Gautama continuă să mediteze şi obţine cunoaşterea desăvârşită.

Astfel între povestea vizitării de către el a altor învăţători în căutarea metodei corecte cu anii săi de străduinţă şi perioada premergătoare iluminării sale are loc lupta cu Māra, fără nici o legătură organică. Este puţin îndoielnic faptul că figura lui Māra, cel hain (*Maro pāpimā*) vine din legenda brahmană a Morţii Haine (*Mrtyuh pāpmā*).[226] Dacă am cunoaşte mai mult despre originea acestei legende, originea mitului ar fi fără îndoială clară. Există alte legende brahmanice ale luptelor cu monştri, precum Indra cu Namuci, iar Māra este numit la un moment dat Namuci (*Sn*., 439). Dacă a fost iniţial un mit solar sau un mit al luptei luminii pentru arborele nemuririi este o chestiune pentru

specialiştii mitologiei comparate.[227] Nu este acum tendinţa de a presupune că toate poveştile narate de populaţiile primitive, pe care le numim mituri, erau mituri ale naturii.

Nu există nici o dovadă că buddhiştii o înţelegeau într-un sens sau altul. Ei au păstrat povestea luptei pentru locul de sub arbore, dar nu au făcut-o parte esenţială a poveştii. Figura lui Māra a fost adoptată, însă caracterul ei a fost schimbat. El nu este pur şi simplu zeul morţii, ci domnul tărâmului simţurilor. Acesta e locul în care povestea este făcută să se potrivească în planul buddhist al mântuirii. Māra spune, „prinţul Siddhattha vrea să scape din tărâmul meu." Ca personificare a senzualităţii sau lăcomiei, el apare în mod repetat în scripturi. Figurile din oştirea sa sunt Senzualitatea, Aversiunea, Foamea şi Setea, Dorinţa, Trândăvia şi Indolenţa, Laşitatea, Îndoiala, Ipocrizia şi Stupiditatea (*Sn*., 436). Avem aici înlănţuirile personificate pe care orice discipol trebuie să le rupă în lupta cu Māra, domnul simţurilor. Ele apar din nou ca cele trei fiice ale lui Māra: Dorinţa, Aversiunea şi Senzualitatea. Sub această înfăţişare Māra apare ca ispititor al lui Buddha şi al discipolilor. În buddhismul scolastic el este identificat cu înlănţuirile şi viciile. Atunci când *Dhammāpada* (40) spune „a luptat împotriva lui Māra cu arma înţelepciunii," comentatorul explică, „l-a respins pe *kilesamāra*", Māra al viciilor, şi în mod repetat în Abhidhammā lăcomia apare ca parte a lui Māra, cârligul de undiţă al lui Māra, domeniul lui Māra. Cei patru Māra ai scolasticii sunt: (1) agregatele (*khandha*), (2) viciile, (3) zeul Māra, (4) moartea.

După cum se poate vedea din amănuntele biografice menţionate în Scripturi, buddhiştii sunt mai interesaţi de acele evenimente din viaţa lui Buddha care au o semnificaţie doctrinară decât de cele care apelează la cronicar. O întreagă sutta este dedicată concepţiei şi existenţei sale prenatale şi

nimic altceva cu excepţia vizitei lui Asita nu se spune până când a părăsit lumea. Dar nu toate aceste detalii pot fi raportate la starea legendei la un moment dat. Când îl găsim menţionat în unele discursuri ca un mare ascet şi învăţător, fără nici o referire la o existenţă anterioară sau la Buddha-şi anteriori, ni se pare că avem un studiu mai timpuriu al tradiţiei decât cel care îl pune în succesiunea învăţătorilor precedenţi. Acest lucru îşi are originea în faptul că în cele patru Nikāya sunt menţionaţi doar şase Buddha anteriori. Nici chiar aceasta nu pare a fi străveche, însă numele sunt comune tuturor şcolilor. În *Buddhavaṃsa*, una dintre cele mai întinse lucrări din Canon, este dată o listă de douăzeci şi şapte, iar sub Buddha Dīpankara, al douăzeci şi patrulea înainte de Gautama, se spune că Gautama a făcut pentru prima oară legământul de a deveni Buddha. Celelalte şcoli îl menţionează de asemenea pe Dīpankara, dar numerele şi numele celorlalţi variază considerabil. Aceasta sugerează o dezvoltare ulterioară şi independentă a legendei.

Nu ştim suficient de mult despre fundalul istoric al buddhismului pentru a fi capabili să spunem cum a apărut concepţia despre bodhisatta, o fiinţă predestinată să obţină starea de buddha. Odată cu credinţa în reîncarnare concepţia putea foarte bine să apară printre buddhişti în mod independent. Însă jainiştii aveau de asemenea o listă de douăzeci şi trei de maeştri care l-au precedat pe Mahāvīra, ultimul lor învăţător. Este probabil de asemenea ca predecesorul lui Mahāvīra, Parśva, să fi fost un personaj istoric, astfel că pentru jainişti a existat acolo un punct de plecare pentru alcătuirea unei serii. Întrucât amândoi au fost mai timpurii decât Buddha a existat aici de asemenea un punct de plecare pentru o serie rivală aparţinând buddhiştilor. Este, desigur, posibil să presupunem că înainte de Buddha au existat tradiţii ale Buddha-şilor mai timpurii, dar nu există nici un text pentru

a susţine acest lucru. Faptul că au existat stupa ale Buddha-şilor mai timpurii în vremea lui Aśoka nu dovedeşte nimic, pentru că doctrina Buddha-şilor mai timpurii era atunci consacrată. Doctrina unui Bodhisatta ca o fiinţă care obţine şase sau zece virtuţi desăvârşite pentru a atinge starea de Buddha este cu siguranţă mai târzie decât grosul Canonului. Chiar lucrarea din Abhidhammā *Puggala-paññatti*, care descrie diferite personaje de la cel al omului vicios până la desăvârşitul Buddha, nu face nici o menţiune a lui Bodhisatta.

Găsim descrieri ale lui Buddha în Scripturile care îl descriu mai curând ca pe un mare învăţător. Nici măcar descendenţa sa regală nu e menţionată. Este descris ca unul care a abandonat un mare cerc familial şi a descins dintr-o bogată familie kshatriya. Este chipeş şi virtuos şi un mare învăţător. În cuvintele formulei de folosit atunci când se meditează asupra lui Buddha, el este „Domnul, Arahatul, deplin iluminatul, înzestrat cu cunoaştere şi conduită, Sugata (cel bine plecat), cunoscătorul lumii, suprema călăuză a oamenilor ce se vor îmblânziţi, Buddha, Domnul.” Acesta nu este portretul umanizat al unei fiinţe divine, ci o expresie a credinţei într-o fiinţă istorică, o credinţă care a rămas în ciuda tuturor sporirilor în virtuţi minunate care au ajuns să-i fie atribuite. În descrierea din *Majjhima* a obţinerii iluminării sale se vorbeşte despre el ca obţinând acele calităţi pe care orice arahat le obţine. Dar în calitate de Buddha el diferă prin faptul că este descoperitorul acestei realizări, iar realizarea însăşi sugerează posedarea de puteri miraculoase mult dincolo de cele ale oamenilor obişnuiţi. Aceste calităţi ale unui Buddha au devenit o listă a puterilor avute doar de către el.

Deja jainiştii pretindeau omniscienţa pentru conducătorul lor. S-a spus despre ei că susţineau că acesta era „omniscient, atotvăzător şi poseda cunoaştere şi pătrundere desăvârşită; că indiferent

că umbla sau stătea, dormind sau treaz, cunoaşterea şi pătrunderea erau continuu prezente." Această pretenţie este ridiculizată de către buddhişti, iar omniscientul învăţător este descris ca fiind atât de ignorant, încât mergea pentru pomeni la o casă despre care nu ştia că este nelocuită sau că trebuia să întrebe despre drumul către o aşezare. Buddha este reprezentat ca negând că pretinde o astfel de omniscienţă.[228] Ceea ce el pretinde sunt cele trei cunoaşteri: (1) că îşi aminteşte nenumărate existenţe anterioare, cât de departe în trecut doreşte, (2) că poate vedea cu ochiul său divin fiinţe murind şi renăscând conform karmei lor, (3) că odată cu distrugerea viciilor (*āsava*), el a obţinut şi realizat de la sine eliberarea minţii şi cunoaşterea în această viaţă şi stăruinţa în aceasta.

Acestea sunt cunoaşterile obţinute de către toţi arahaţii, diferind doar în lungimea perioadei pe care şi-o pot aminti. În *Majjhima*, III, 8 este ridicată chestiunea dacă există un călugăr înzestrat cu toate felurile de virtuţi pe care Domnul le posedă. Singura diferenţă menţionată aici este că Domnul a fost iniţiatorul Căii, cunoscătorul căii necunoscute şi predicatorul Căii care nu a fost predicată. Găsim aici persoana lui Buddha descrisă pur şi simplu într-o manieră care este uneori presupusă a fi un portret modern raţionalizat. Însuşirile speciale şi puterile miraculoase ale lui Buddha sunt numeroase, însă putem vedea sporirea lor de la începuturi simple. Însuşirile supraumane atribuite arahat-ului erau suficiente pentru a le da un început. Le găsim deja dezvoltate în cele zece puteri (*bala*) ale unui Buddha:

(1) Cunoaşte ceea ce este posibil ca posibil şi ceea ce este imposibil ca imposibil.

(2) Cunoaşte maturarea karmelor, trecute, prezente şi viitoare.

(3) Cunoaşte locul spre care duc toate căile (conduitei).

(4) Cunoaşte multele şi diversele elemente sau factori ai lumii (existenţei).

(5) Cunoaşte diversele intenţii ale indivizilor.

(6) Cunoaşte facultăţile celorlalte fiinţe, indiferent că sunt rapide sau lente, etc.

(7) Cunoaşte impuritatea, puritatea şi dezvoltarea transelor, eliberărilor, concentrărilor şi realizărilor.

(8) Cunoaşte nenumărate existenţe anterioare.

(9) Cu ajutorul ochiului său divin el vede fiinţele murind şi renăscând conform karmei lor.

(10) Odată cu distrugerea viciilor (*āsava*) el a dobândit şi realizat de la sine eliberarea minţii şi cunoaşterea în această viaţă şi stăruie în ea.[229]

Ultimele trei dintre aceste virtuţi sunt cele trei cunoaşteri ale arhat-ului şi sunt cele despre care s-a spus că Buddha le-a pretins atunci când a fost întrebat dacă era omniscient. Aparent, în momentul în care această sutta a fost compilată, nu exista pretenţia omniscienţei. Însă această calitate a ajuns să-i fie atribuită, deşi nu în forma adoptată de către jainişti. Se găseşte în părţile cele mai târzii ale Canonului şi pare să fie o dezvoltare a doctrinei celor zece puteri.

Maniera în care omniscienţa diferă de cunoaşterea implicată în cele zece puteri este discutată de către Buddhaghosa atunci când comentează pasajul de mai sus. Alte şcoli, spune el, afirmă că cunoaşterea celor zece puteri nu este cunoaşterea particularilor, în timp ce omniscienţa este. Însă Buddhaghosa arată că acesta nu este principiul clasificării. Prin cele zece puteri Buddha cunoaşte datoria fiecărui particular, iar omniscienţa este tot ce se află dincolo de aceasta. Este cunoaştere umană extinsă la nesfârşit, dar nu este cunoaşterea care produce eliberare. Prin ea pot

fi cunoscute transele sau puterile magice, dar nu conferă capacitatea de a le folosi. Cineva ar putea cunoaşte Calea, dar nu poate prin aceasta să se debaraseze de vicii. Aceasta aparţine celor trei cunoaşteri ale Căii. Ele sunt intuitive şi directe şi trebuie realizate.

Omniscienţa atribuită lui Buddha nu este ceea ce jainiştii au pretins pentru conducătorul lor, punctul de vedere că desăvârşita cunoaştere este continuu prezentă, ci că Buddha poate să-şi direcţioneze în aşa fel atenţia încât orice poate ajunge în „plasa cunoaşterii" (*ñāṇajāla*), şirul cunoaşterii sale. O clasificare suplimentară se găseşte în lista scolastică a celor cinci ochi ai lui Buddha: (1) ochiul de carne, care este destul de ager pentru a vedea la distanţă de o leghe; (2) ochiul divin (a noua putere); (3) ochiul înţelepciunii (*paññā*), pe care el îl posedă ca descoperitor al Căii; (4) ochiul lui Buddha, prin care el cunoaşte inimile şi intenţiile indivizilor (a şasea putere); (5) ochiul universal, sau omniscienţa.[230]

Atributele lui Buddha continuă să sporească, însă dezvoltarea este modificată de apariţia concepţiei despre bodhisatta, astfel încât întreaga doctrină este una a dezvoltării unui individ din vremea când el face legământul şi practică şi cultivă perioade îndelungate toate calităţile care în cele din urmă conduc la starea de Buddha. Dezvoltarea ulterioară a doctrinei lui Buddha trebuie, prin urmare, să fie considerată împreună cu învăţătura cu privire la un Buddha predestinat.

Numele şi titlurile lui Buddha sunt numeroase. *Mahāvyutpati* are o listă de optezeci şi unu, multe dintre ele fiind simple epitete poetice. Cel mai cunoscut dintre acestea este Śākyamuni, „sihastrul celor din neamul Śākya." Numele său personal, negăsit în Scripturi, este dat ca Siddhattha (skt. Siddhārtha), „cel care şi-a atins scopul." Numele Gotama (skt. Gautama) nu este un nume personal,

ci numele clanului său sau al gotra căreia îi aparţinea, şi corespunde practic unui supranume. Întrucât Gautama-şii erau un clan brahman, s-a presupus că în acest caz gotra a fost de fapt cea brahmană prin care riturile brahmane au fost introduse, aşa cum tribul învecinat al Malla-şilor erau numiţi Vāsishṭha-şi dintr-o altă gotra brahmană. Denumirea clanului era numele obişnuit de adresare dacă nu se folosea un titlu şi de aici brahmanii sunt reprezentaţi ca adresându-i-se ca Gautama. Titlul folosit de către discipoli este Bhagavat, „Domnul," un termen folosit de asemenea de către jainişti şi diverse secte hinduse pentru zeitatea lor specifică. Traducerea prin „Preafericit" este o simplă transpunere din hagiografia creştină.

Numele esenţial este Buddha, „iluminatul." Jina, „victoriosul," se găseşte de asemenea, însă jainiştii l-au adoptat ca titlul special al propriilor lor conducători. Tathāgata apare ca numele prin care Buddha se referă la el însuşi. Derivaţia nu este întrutotul sigură, deoarece ea poate însemna fie „cel astfel plecat" (*tathā-gata*) fie „cel astfel venit" (*tathā-agata*), însă construcţii asemănătoare precum *su-gata* (cel bine plecat) şi *samyag-gata* (plecat cum trebuie) o fac pe cea dintâi mai probabilă. Cuvântul este destul de limpede în sensul său literal de „ajuns la o astfel de stare." *Patiṃ drstvā Tathāgataṃ*, „văzându-şi soţul redus la o astfel de condiţie," se spune despre Damāyāntī în *Mahābhārata*. Buddhaghosa analizează cuvântul în ambele feluri şi îl explică ca „venit (şi plecat) precum Buddha-şii de altădată," adică cel care a dobândit aceleaşi calităţi şi a îndeplinit aceleaşi acţiuni esenţiale. Însă Buddhaghosa merge mai departe, luând un alt sens al lui *tathā*. Dacă un lucru este astfel sau aşa, el este opus faţă de ceea ce nu este aşa, adică greşit, sau pervertit, *vitatha*. Prin urmare un adjectiv *tatha*, „adevărat," a fost transformat, iar Buddhaghosa, pornind de aici,

găseşte şase alte sensuri în el. Nu există nici o îndoială că pentru devotul buddhist toate sensurile sunt acolo. Putem, prin urmare, admite că „cel care a cucerit adevărul" reprezintă în mod corect un sens pe care buddhiştii l-au găsit ulterior în el, însă acest sens a fost dedus din *tatha-gata* şi nu se poate dovedi că aceasta, şi nu *Tathāgata*, era forma iniţială.[231] Nu există nici o îndoială că *Mahāvastu* (II, 266) l-a înţeles în sensul său primar, în care îl face pe Kāla, regele nāga, să i se adreseze astfel lui Gautama în ziua iluminării sale:

> Întocmai cum Krakucchanda se duce,
> (Şi cum se duc) Konākamuni şi Kāśyapa,
> Aşa te duci şi tu (*tathā gacchasi*), o, mare erou,
> Buddha în viaţă tu vei deveni.

207 *Jāt*., i, 59.

208 Aceste afirmaţii sunt numite *nidāna* şi uneori sunt doar indicate, de exemplu *Sāvatthī nidānaṃ* „ocazie la Sāvatthī," sau doar „Sāvatthī," însemnând că întreaga afirmaţie obişnuită despre şederea lui Buddha acolo trebuie să fie repetată. Comentatorul asupra *Buddhavaṃsa* atrage atenţia asupra faptului că această lucrare începe fără o *nidāna*.

209 Deşi regina nu era fecioară, acest lucru este ceea ce se înţelege în general prin termenul de naştere virginală. Atât în *Mahāvastu* (ii, 5) cât şi în *Lalita-vistara* (46) ea i-a cerut regelui permisiunea de a petrece noaptea singură. În scrierile pāli este sugerat şi motivul luării legămintelor.

210 Asemănările acestei povestiri cu cea a lui Simeon, din Luca, 2:22 şi urm., au fost arătate adesea. Se admite în general că este cea mai izbitoare dintre paralelele făcute între legende şi povestirile din Evanghelii. Dacă este mai mult decât o paralelă şi de fapt un împrumut din partea evanghelistului, diferenţele şi de asemenea asemănările trebuie explicate – de ce ascetul a lăcrimat iar Simeon a plecat în pace, de ce ascetul, care auzise vestea de la zeii din

paradis, trebuia înlocuit cu păstorii, şi de ce Simeon este prezentat şase săptămâni mai târziu, şi atunci nu în casa copilului.

211 Numele, nemenţionat aici, a fost Siddhartha, „cel care şi-a atins scopul."

212 Trei robe, bolul de pomeni, briciul, acul, centura şi strecurătoarea de apă.

213 Aceasta este *Dhp*., 153, 154, şi conform acestei tradiţii ele sunt primele cuvinte din cuvântarea lui Buddha. În *Vinaya*, i, 2, este dat un alt set de versuri. Comentatorii înregistrează ambele tradiţii. Relatările sanscrite dau totuşi altele.

214 De fapt nu aici spune predica, însă în *Vin*., i, 21, cuvintele sunt „a predicat doctrina, bună la început, bună la mijloc, bună la sfârşit în spirit şi cuvânt; a predicat o viaţă religioasă cu totul completă şi purificată (*brahmacariya*)."

215 Convertirea lor s-a datorat lui Assaji, unul dintre cei cinci călugări, care i-a recitat lui Sāriputta strofa:

Despre lucrurile care purced dintr-o cauză
Cauza lor Tathāgata a spus-o,
Şi de asemenea încetarea lor;
Astfel predică marele ascet.

Aceasta este faimoasa strofă care a fost inscripţionată în multe locuri din India Nordică.

216 Conform *Vin*., ii, 154, o mică porţiune a rămas neacoperită şi a fost completată de către Prinţul Jeta, de la care a fost cumpărat terenul.

217 Aceasta a fost tradusă din birmaneză de către C. Bennett (*JAOS*., 1853) cu titlul „Life of Gaudama" (Viaţa lui Gaudama) şi de către episcopul Bigandet ca *The Life or Legend of Gaudama* (Viaţa sau Legenda lui Gaudama), ediţia a 4-a, 1911.

218 *Majjh*., I, 240.

219 *Av. Śat.*, ii, 231; *Dīgha*, ii, 151. Varianta pāli este deteriorată şi omite liniile 5 şi 6.

220 *Majjh*., I, 240; *Lal*., 314 (250), oferă în esenţă, aceeaşi relatare.

221 *Vin*., II, 253; aceasta apare de asemenea în *Ang*., IV, 274; un alt exemplu de legende comune scrierilor sutta şi Vinaya.

222 Ele au fost identificate de către Rhys Davids în *Dial*., II, 72.

223 Acest lucru a fost practic dovedit de către Dr. Obermiller, care a arătat că cele două sunt în realitate combinate în lucrarea tibetană *Vinaya-kshudraka*. *IHQ*., 1932, p. 781.

224 Aceasta a fost identificată de către Cunningham cu Kasia în districtul Gorakhpur.

225 „Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha," *JA*., 1918, i, 485.

226 J. Scheftelowitz, „Neues Material uber die manichäische Urseele und die Entstehung des Zarvanismus," *Z.F. Indol.*, 1926, 317.

227 J.H.C. Kern, *Geshiedenis van het Buddhisme* pentru vechea teorie. E. Senart, *Essai sur le légende de Buddha* pentru cea din urmă. Vezi de asemenea art. „Māra" din *ERE*. Pentru legenda brahmană vezi Scheftelowitz.

228 *Majjh*., I, 482.

229 *Majjh*., I, 69, *Dhs*., 76; *Mvyut*., 7; comentariu din *Vibhanga*, 335-344.

230 *MahAnidd*., 355.

231 Vezi Lord Chalmers, *JRAS*, 1898, p. 113; Doamna Rhys Davids, traducerea lucrării *Dhammasangaṇi*, p. 294. Varianta *tatha-āgata* a lui Buddhaghosa este gramatical mai bună, dar nu mai probabilă.

Capitolul XII
DEZVOLTĂRI ÎN ABHIDHAMMĀ

Odată cu Aśoka în mijlocul secolului al III-lea î.e.n. buddhismul vine în lumina istoriei seculare. Atât şcolile pāli cât şi cele sanscrite posedă legende despre Aśoka şi avem mărturia contemporană a edictelor sale.[232] Legendele, după cum am văzut, sunt tradiţii târzii, iar cel mai important eveniment pentru istoria buddhismului, al treilea Conciliu, este cunoscut tradiţiei sanscrite şi ignorat în edicte. Dar, chiar dacă Conciliul a avut loc cu adevărat, nu aflăm nimic despre starea Canonului ca întreg, deoarece el era încă nescris, nici nu ştim ce s-a întâmplat la Conciliu dincolo de faptul că lucrarea *Kathāvatthu* se spune că a fost rostită în cadrul său.

Edictele lui Aśoka se găsesc în diverse locuri din nord-vestul extrem al Indiei până la Mysore în sud. Există un set de patrusprezece inscripţii în stâncă, care se găsesc repetate în diverse locuri, şase edicte-pilon, şi o serie de inscripţii minore. Două dintre edictele în stâncă sunt datate în al doisprezecelea an al consacrării lui Aśoka, ceea ce le-ar plasa pe la 253 î.e.n.

Printre referirile de interes religios este declaraţia din Edictul în Stâncă XIII, că el a obţinut victoria *dhammei* (religiei) „printre toţi vecinii săi, chiar până la o distanţă de şase sute yojana, unde (este) regele Yona Antiyoga [Antiochus II al Siriei] şi dincolo de acest Antiyoga, (unde stăpânesc) patru regi Tulamāyā [Ptolemeu II al Egiptului], Antekina [Antigonus Gonatas al Macedoniei], Makā [Magas din Cirenaica] şi Alikyashudala [Alexandru din Epir

sau din Corint] şi de asemenea până spre sud de la Choḍa-paṃdiyā [populaţiile Chola şi Pāṃḍya] până la Tambapaṃni [Tāmraparṇī]: la fel aici în domeniul regelui printre populaţiile Yona şi Kamboja, printre Nābhaka şi Nābhapaṃti, printre populaţiile Bhoja şi Pitinikya, Andhra şi Pālada, peste tot (oamenii) urmează instrucţiunile lui Devānampiya în *dhammā* ..."

Din această inscripţie constatăm că imperiul lui Aśoka se întindea până în extremitatea nordică a Indiei, unde includea parte din ceea ce este astăzi Afganistanul şi estul Iranului şi se învecina cu Imperiul Sirian al lui Antiochus; spre sud limitele imperiului său sunt indicate prin menţionarea populaţiilor Chola şi Pāṇḍya de la capătul peninsulei şi de asemenea a populaţiei Tambapaṃni.

Dar unde se află populaţia Tambapaṃni? Este un binecunoscut nume al Ceylon-ului, despre care grecii vorbeau ca Taprobane. Însă Hultzsch consemnează faptul că este de asemenea numele unui mic râu din districtul Tinnevelly. Această inscripţie cu greu ne permite să decidem la care dintre cele două s-a făcut referire, însă numele survine de asemenea în Edictul din Stâncă II, printre numele populaţiilor, Chola, Pāṇḍya şi altele, unde nu poate fi luat drept o graniţă. Este astfel mai probabil că denumirea se referă la Ceylon, însă aceste două referinţe sunt toată informaţia pe care o obţinem din inscripţii cu privire la relaţia lui Aśoka cu populaţia sinhaleză. Povestea introducerii buddhismului în Ceylon de către fiul lui Aśoka, Mahinda, aparţine doar Cronicilor, şi nu completează cu adevărat informaţia noastră istorică. Propria relatare a lui Aśoka privind eforturile sale misionare în atât de multe direcţii face probabil ca el să nu fi omis Ceylon-ul, însă forma avută de Scripturi la data la care ele au fost introduse în insulă este necunoscută. Cele existente astăzi în Ceylon

aparţin unei recenzii care a fost editată probabil în vestul Indiei, iar acolo nu există nimic care să le lege în mod direct de misiunea lui Aśoka.

Ceea ce Aśoka înţelegea prin religie sau moralitate (*dhammā*) a variat fără îndoială în cursul vieţii sale. Constatăm că el a regretat cu amărăciune măcelul implicat de cucerirea populaţiei Kalinga şi se pare că a trecut printr-o convertire. El spune că timp de mai bine de doi ani nu s-a străduit bine ca discipol laic, dar după aceea s-a străduit în mare măsură. A întreprins călătorii religioase, şi menţionează pelerinajul său la arborele Bodhi (*sambodhi*). El predică respect pentru părinţi şi învăţători şi interzice uciderea fiinţelor vii. Nu există nici o îndoială că era un buddhist, însă el respecta şi celelalte secte, astfel că dharma pe care o cultiva trebuie să fi fost în principal reguli de moralitate.

S-a susţinut chiar că în vremea sa buddhismul nu consta din nimic altceva decât din reguli morale şi că edictele ne arată un stadiu mai timpuriu al buddhismului, „une doctrine toute morale," după cum spune Senart. Această teorie sugerează nu numai că buddhismul a fost astfel la începuturile sale, dar de asemenea că el nu a fost nimic mai mult decât atât la un secol sau două mai târziu. Astfel că ni se cere să presupunem nu numai că doctrina Căii a fost o invenţie a călugărilor, dar că ea nici măcar nu era inventată în vremea lui Aśoka. Un lucru presupus a arăta acest lucru este acela că edictele sale nu menţionează Nirvāṇa. El vorbeşte despre dorinţa de a face toate fiinţele fericite în această lume pentru ca în cealaltă lume ele să poată obţine paradisul (R.E., xi), şi din nou spune că practicarea legii (*dhammā*) produce merit nesfârşit în lumea de dincolo (R.E., ix).

Însă aceasta este doar o învăţătură comună. A predica Nirvāṇa ca o recompensă pentru oamenii ce trăiau în lume ar fi fost o absurditate. A predica paradisul ca o recompensă pentru faptele bune este

propria doctrină a lui Buddha. După cum Dr. Bhandarkar spune, dacă s-a susţinut cândva că Aśoka a fost el însuşi un adept laic al buddhismului şi a predicat mirenilor, iar învăţătura sa era bazată pe ceea ce această religie prevedea pentru laicii ei, nu este nimic surprinzător în faptul că el nu face nici o menţiune a Nirvāṇei sau a Căii Octuple în edictele sale, ci dimpotrivă vorbeşte despre paradis şi îl susţine ca pe o recompensă a legii (*dhammā*) în viaţa următoare.[233]

Totuşi Aśoka mărturiseşte ceva mai mult. El s-a adresat de asemenea Ordinului, iar călugărilor nu le-a vorbit despre paradis. În ceea ce este cunoscut drept Edictul în Stâncă nr. 2 de la Bhabru sau Bairat (acum la Calcutta) el specifică o serie de pasaje scripturare de ascultat şi învăţat. Ele arată că suveranul considera doctrina ca fiind ceva mai mult decât simple reguli morale. Întreaga inscripţie este după cum urmează:

„Priyadasi, regele din Magadha, după ce a salutat ordinul le rosteşte (membrilor urarea de) sănătate şi viaţă tihnită. Vă este cunoscut, venerabililor, cât de mare îmi este respectul şi bunăvoinţa faţă de Buddha, Doctrină şi Ordin. Tot ce a fost spus, venerabililor, de către Domnul Buddha, totul a fost bine spus. Cât despre ceea ce, venerabililor, mi-ar părea că «astfel buna doctrină va avea viaţă lungă», voi vorbi în continuare. Aceste expuneri ale Doctrinei, venerabililor precum (1) *Vinaya-samukasa*, (2) *Aliya-vasāni*, (3) *Anāgata-bhayāni*, (4) *Muni-gāthā*, (5) *Moneya-sūta*, (6) *Upatīsa-pasina*, şi (7) *Laghulovāda*, care a fost rostită de către Domnul Buddha despre minciună – aceste expuneri ale Doctrinei doresc, venerabililor, ca toate grupurile de călugări, de călugăriţe şi de asemenea laicii şi femeile laice, să le poată auzi în repetate rânduri şi să le ţină minte. În vederea acestui scop, venerabililor, vreau ca acest lucru să fie inscripţionat, astfel încât ei să-mi cunoască dorinţa.”

Aici par să fie menţionate şapte pasaje. Primele două sunt necunoscute şi s-a făcut mult efort pentru a le „identifica” cu pasaje purtând alte denumiri, rezultând astfel presupuneri mai mult sau puţin plauzibile. Dr. Walleser consideră că acestea nu sunt titluri câtuşi de puţin.[234] Celelalte au fost identificate cu mai multă plauzibilitate. Ele sunt toate adresate călugărilor şi predică, nu paradisul ca scop, ci, cu toate că acţiunea morală nu este niciodată neglijată, insuflă doctrina eliberării şi iluminării.

Dr. Mookerji spune că acest edict aruncă multă lumină asupra istoriei literaturii canonice buddhiste, însă este dificil de văzut în ce fel. Se poate presupune că Aśoka a ales acele pasaje care l-au impresionat şi pe care el le considera potrivite călugărilor. Nu există în ele nici o menţiune a Vinayei propriu-zise, nici a Abhidhammei, şi doar un pasaj sau posibil două sunt din cele patru Nikāya.

Cu privire la starea Canonului în vremea lui Aśoka, nici Edictele, nici Cronicile nu ne spun nimic pozitiv, însă multe pot fi deduse dintr-o comparaţie a recenziilor existente. Am văzut că structura Vinayei trebuie să fi fost în acea vreme deja stabilită, iar acest lucru este în armonie cu importanţa atribuită Comunităţii (*sangha*) de către Aśoka. Însă porţiunea legendară a Vinayei a fost întotdeauna predispusă la adăugiri. Orice regulă putea fi expusă prin adăugarea unei poveşti pentru a-i explica originea. Acest lucru merge mult mai departe în scrierile Vinaya din şcoala Sarvāstivāda decât din pāli.[235] În Ceylon, pe de altă parte, Vinaya pare să fi devenit mult mai timpuriu un text închis, probabil atunci când a fost introdus în insulă într-o formă scrisă. El nu conţine legende, sau legende deghizate ca profeţii, referitoare la perioada lui Aśoka.

Aranjamentul celor patru Nikāya sau Āgama trebuie să fi apărut de asemenea înainte ca

diferenţele sectare să fi devenit acute. Acelaşi principiu al clasificării se găseşte în toate şcolile: una colecţionând scrierile sutta lungi, una colecţionând scrierile sutta medii, una a grupurilor subiectelor înrudite şi un grup numeric. Întrucât nu există nici o îndoială că această grupare a fost mai timpurie decât încredinţarea discursurilor spre scriere este uşor de văzut cum acelaşi material ar putea fi grupat în mod diferit de către şcoli diferite, deşi culegerea scrierilor sutta lungi este aproape aceeaşi în toate. Înainte de adoptarea acestui aranjament trebuie să fi existat o mare oportunitate pentru introducerea de material neautorizat, însă exista o dorinţă evidentă de a menţine textul pur, iar subdiviziunile complicate ale scrierilor Nikāya au fost un ajutor în împiedicarea introducerii adăugirilor arbitrare. Nu numai că problema era în fiecare grup determinată într-o anumită măsură de caracterul său specific, dar fiecare grup era subdivizat în grupuri mai mici şi din nou în serii (*vagga*) de câte zece fiecare. La capătul fiecărei serii, titlurile fiecărei sutta erau înregistrate într-un vers destinat memorării. A existat puţină tentaţie de a introduce pasaje false datorită faptului că nu s-a făcut nici o încercare de a include în cele patru Nikāya tot ceea ce putea fi pretins a fi cuvântul lui Buddha. Atunci când cele patru Nikāya au fost organizate, ar fi fost natural să fi existat unele lucruri care nu puteau fi incluse în schemă, sau care erau suspecte. Un număr de astfel de pasaje neclasificate se găsesc, de fapt, în cele mai multe şcoli. În pāli şi alte câteva şcoli ele au fost organizate într-o a cincea Nikāya, dar nici chiar în scrierile pāli, care au dus cel mai departe sistematizarea, nu a existat un acord general cu privire la ceea ce trebuie să fie admis. În acest grup avem scrierile buddhiste aprocrife. Tocmai existenţa lor era pasibilă să păstreze culegerile mai vechi din adaosuri, întrucât ele au rămas un depozit pentru lucrări incerte. Acest lucru nu ne

duce înapoi la o tradiţie timpurie, ci doar la un stadiu în care cuvântul consemnat al lui Buddha a fost clasificat şi editat.

Scepticismul care există uneori cu privire la antichitatea acestor culegeri rezultă adesea dintr-o analogie superficială cu teoriile tradiţiei biblice. Scripturile buddhiste nu alcătuiesc ca întreg o entitate sacrosantă. Este adevărat, după cum Aśoka o spune, că tot ceea ce a fost spus de către Buddha a fost bine spus, însă aceasta nu face întregul Canon inspirat verbal. Acest lucru a fost pe deplin admis de către comentatorii din vechime, care ştiau foarte bine că mult din el a fost rostit de către discipoli. Îi găsim din când în când arătând că anumite pasaje au fost adăugate ulterior, după cum spun ei, de către *sangītikāra*-şi, cei care au ţinut Conciliile. O analiză critică modernă, chiar dacă ar putea fi realizată în mod convingător, ar merge fără îndoială mai departe. Pentru scopul nostru actual este necesar doar să admitem un corp al tradiţiei străvechi comun tuturor şcolilor mai vechi, care conţine urme ale dezvoltării, dar nici o probă a încălcării învăţăturii primare.

O dezvoltare a avut totuşi loc şi o constatăm din Abhidhammā. Momentul dezvoltării şi consacrării Abhidhammei poate fi plasat între Aśoka în secolul al III-lea î.e.n. şi Kanishka în secolul I e.n. Despre istoria efectivă din această perioadă nu ştim practic nimic, însă înainte de sfârşitul ei găsim scripturile pāli statornicite în Ceylon, şi, după cum tradiţia ceyloneză o spune, încredinţate scrierii la sfârşitul secolului I î.e.n. Această perioadă a cunoscut de asemenea apariţia mişcării Mahāyāna. Avem astfel consolidarea doctrinei în şcolile Abhidammei şi apariţia noilor concepţii, noilor teorii ontologice şi o transformare a doctrinei lui Buddha, care poate fi văzută deja influenţând sau dezvoltându-se din şcolile Sarvāstivāda şi Mahāsanghika.

Mănăstirile buddhiste au devenit locuri ale educaţiei. Ceea ce ştim efectiv despre ele sunt relatările târzii ale pelerinilor chinezi, însă putem vedea în Abhidamma un sistem de instruire care trebuie să fi început mult mai tipuriu. Abhidamma, „dhammā specială," pare să fi însemnat iniţial o metodă de discutare şi dezvoltare a principiilor Dhammei. Prin urmare o găsim admisă de diferite şcoli, însă lucrările care s-au dezvoltat din studiu sunt sectare şi nu sunt comune tuturor şcolilor. Ele admit toate un sistem al analizei logice, *paṭisambhidā* sau *pratisaṃvit*.[236] Acesta este divizat în: (1) analiza sensului (*attha*) termenilor (sau a lucrurilor, deoarece termenii definesc lucruri), (2) analiza *dhammei*, pe care *Vibhanga* şi Buddhaghosa o explică ca fiind cunoaşterea cauzelor lucrurilor, (3) analiza gramaticii (*nirutti*), (4) analiza *paṭibhāṇa*, forţa expunerii prompte. Aceşti termeni nu par să fi fost întotdeauna interpretaţi în acelaşi mod. Conform lucrării chineze *Tsa-tsi*,[237] *attha* este cunoaşterea caracterelor adecvate şi obişnuite, iar *dharma,* cunoaşterea sinonimelor.

Această metodă de studiu este ilustrată în *Niddesa*, o lucrare din Canon atribuită lui Sāriputta. Găsim aici cuvintele interpretate prin acordarea de lungi liste de sinonime (*dhammā*), altele au definiţii obişnuite (*attha*), ca atunci când se spune că un loc (*āsana*) este „unde se aşează oamenii," fiind apoi urmate de o listă de opt sinonime. Aceste liste de sinonime alcătuiau un dicţionar rudimentar, care s-a dezvoltat în aşa numitele *kośa*, obişnuitele dicţionare de sinonime indiene. Formele dialectale şi construcţiile neobişnuite necesitau de asemenea explicaţie. Aceasta este *nirutti*. Pe lângă aceasta este interpretarea problemei doctrinare. Pentru aceasta a fost dorită forţa expunerii (*paṭibhāṇa*).

Întregul acestei metode apare în lucrările Abhidhammā propriu-zise. Sinonimele erau

aplicate în orice context şi folosite pentru orice expunere şi găsim mult din material repetat în diferite locuri din scrierile Abhidhammā.[238] Ceva din acesta apare de asemenea în vechiul comentariu verbal asupra *Sutta-vibhanga* din Vinaya, în mod evident într-un stadiu mai timpuriu, deoarece acolo definiţiile, care uneori corespund cu cele din *Niddesa*, explică cuvintele în contextul lor fără liste de sinonime.[239]

În sensul unei metode şi al unui corp de material tradiţional, Abhidhammā este fără îndoială mult mai vechi decât lucrările existente cu acelaşi nume. Unele dintre listele clasificate apar în scrierile sutta şi par să sugereze că metoda exista deja atunci când acele sutta au fost revizuite. O situaţie este de un interes special întrucât indică o conexiune directă între Abhidhammā theravādinilor şi cea a sarvāstivādinilor. *Sangīti-sutta* din *Dīgha*, III, 207 este în întregime o listă Abhidhammā de itemi sau principii începând cu o categorie de câte una până la o categorie de câte zece. E o recenzie diferită a *Sangīti-paryaya*, care este a doua dintre cărţile Sarvāstivāda ale Abhibhamma. Theravādinii par să o fi pus printre scrierile sutta înainte să fi existat o secţiune Abhidhammā distinctă. Ambele şcoli o atribuie lui Sāriputta. Era destinată probabil recitării în cor (*Sangīti*) după cum denumirea ei o sugerează.

Lucrările Abhidhammā propriu-zise au fost în mod evident compilate separat în diferite şcoli, însă bazate pe un material comun. Cele ale theravādinilor nu ne oferă o imagine a întregii doctrine, nici nu arată dezvoltarea de noi teorii, cu excepţia cazului din *Kathāvatthu* şi *Puggalapaññatti*. Ei analizează Dhammā şi începând de la o bază psihologică, discută etic şi logic chestiunile din acest punct de vedere. Ceea ce Rhys Davids spune despre prima lucrare Abhidhammā, *Dhammāsangaṇi*, se aplică celor mai multe dintre celelalte cărţi pāli în a le arăta

punctul de vedere, „metoda cărţii este explicativă, deductivă; obiectul ei a fost, nu de a adăuga la Dhammā, ci de a dezvălui importul ortodox de termeni în uz în corpul de credincioşi şi, prin organizarea şi sistematizarea agregatului conceptelor doctrinare, pentru a face intelectul celui care studiază deopotrivă clar şi eficient.”[240]

Abhidhammā este astfel doar indirect psihologică, însă ea implică multă analiză psihologică. Fiecare studiu al minţii trebuie să înceapă tratând cu termenii populari care deja există, iar aceştia furnizează categoriile în conformitate cu care ştiinţa este nimerit să se dezvolte. Termenii la îndemână erau cei ai experienţei obişnuite, iar aceştia nu au dobândit niciodată precizia ştiinţifică a psihologiei occidentale. Percepţia, voinţa sau conaţia şi senzaţia au fost făcute în vremurile moderne elemente sau aspecte în întregime distincte ale stărilor în care unul sau altul dintre aceste aspecte sunt proeminente. Voinţa (*cetanā*) este o stare efectivă şi de aici o stare a conştiinţei în care conaţia este predominantă. Senzaţia (*vedanā*) este distinsă ca fiind plăcută, dureroasă şi neplăcută şi nedureroasă. Însă ea exprimă nu doar cele trei aspecte emoţionale; ea implică de asemenea trei stări conştiente ale senzaţiei, astfel încât ea ar putea fi deosebită de asemenea conform celor şase simţuri. Conştiinţa este cea în care orice stare a senzaţiei există efectiv şi astfel senzaţia a fost de asemenea clasificată în conformitate cu simţul particular prin care a fost manifestată.

Materialismul nu a devenit niciodată o problemă serioasă în India. Cele câteva sisteme cunoscute supravieţuiesc doar din respingerea oponenţilor lor. Dezvoltarea lui pare să fi fost împiedicată tocmai de abundenţa de termeni pentru aspectul non-material al individului. Astfel de termeni erau gândire (*citta*), minte (*mano*), conştiinţă (*viññāṇa*) şi inimă (*hadaya*). Toţi aceştia apar într-o listă de

sinonime ale minţii şi desigur au nuanţe diferite ale semnificaţiei. Dificultatea era mai curând de a trata cu supraabundenţa de termeni şi, în ciuda tendinţei de a presupune că pentru un cuvânt separat trebuie să există un lucru corespondent separat, este spre meritul psihologiei buddhiste că ea nu înmulţeşte în mod nejustificat entităţile. Însă le clasifică. Aceasta este probabil principala trăsătură a psihologiei Abhidhammā şi este o dovadă suplimentară a identităţii metodei din diferite şcoli că aceste metode şi clasificări corespund.

Calea Purităţii (Visuddhimagga) a lui Buddhaghosa arată în cea de-a treia parte a ei concluziile pe care studiul Abhidhammei le-a atins în şcoala Theravāda. El nu este direct interesat de problema Abhidhammei ci, aşa cum discipolii săi o sugerează, de Cale. Cea mai completă şi cea mai sistematică expunere a Abhidhammei este *Abhidharma-kośa* a lui Vasubandhu cu propriul ei comentariu (*bhāshya*) şi supracomentariul (*vyākhyā*) lui Yaśomitra. El reprezintă în principal punctul de vedere Sarvāstivāda şi dă de asemenea punctele de vedere ale celorlalte şcoli.

În şcolile Abhidhammā predomină aceeaşi concepţie generală că existenţa nu constă dintr-o substanţă fundamentală, fie ea materială sau spirituală, ci dintr-o serie de elemente, *dharma*. Clasificarea acestora şi problemele interrelaţiilor lor constituie chestiunea fundamentală. Acelaşi material este clasificat în diverse moduri din puncte de vedere diferite. Dharmele, care sunt şaptezeci şi cinci în schema lui Vasubandhu, sunt fie compuse, fie necompuse. Cele necompuse sunt trei, spaţiul şi două nirodha sau încetări, (1) încetarea prin înţelegerea adevărului, (2) încetarea nu prin cunoaştere, ci prin extincţia cauzei, ca atunci când focul se stinge. Această distincţie a fost negată de către theravādini pe temeiul că el a făcut două Nirvāṇa (*Kathāv*., II, 11).

Celelalte şaptezeci şi două de dharme sunt compuse, adică nu elemente permanente, ci pasibile de schimbare. Acestea sunt de asemenea clasificate în conformitate cu cele cinci agregate, *skandha* (*khandha*):

1. *Corpul* sau substanţa (*rūpa*) cu unsprezece diviziuni: cele cinci organe de simţ, cele cinci obiecte ale acestora şi de asemenea un interesant concept psihologic numit *avijñapti*, care poate fi numit acţiune nemanifestată. Un caz de acţiune manifestată ar fi luarea legămintelor. Dar un om care a luat legămintele a produs un anumit rezultat, chiar dacă nu se gândeşte întotdeauna la el. Prin această *avijñapti* sau efect subconştient evitarea de către el a unei acţiuni păcătoase este un lucru diferit de evitarea întâmplătoare a acesteia de către un om obişnuit.[241]

2. *Senzaţia* (*vedanā*).

3. *Percepţia* (*saṃjñā*).

4. *Saṃskāra*. Acest important grup are o denumire care, fie că este tradusă ca agregate, sinteze sau compuşi, nu dă nici o idee a sensului. Numai lista clarifică lucrurile. *Saṃskāra* sunt în principal manifestările conştiente şi inconştiente ale dorinţei. Ele intenţionau probabil să includă toate stările minţii distincte de celelalte khandha precum şi forţe sau trăsături ale individului în afara conştiinţei. Ele sunt în consecinţă divizate în (i) saṃskāra asociate cu conştiinţa, (ii) cele neasociate cu conştiinţa. Vasubandhu le clasifică după cum urmează:[242]

(i) Saṃskāra asociate cu conştiinţa:

(1) Zece prezente în general în conştiinţă: senzaţie, percepţie, voinţă, contact (senzaţia imediată), dorinţă, înţelegere, memorie, atenţie, înclinaţie, concentrare.

(2) Zece în general bune: credinţă, curaj, egalitate de spirit, modestie, dezgust faţă de lucrurile condamnabile, absenţa lăcomiei, a urii, a dorinţei de vătăma, dexteritatea gândului, zelul.

(3) Şase în general rele sau indiferente: prostie, nepăsare, lipsa de graţie a gândirii, necredinţă, lenevie, frământare.

(4) Două în general rele: lipsa de modestie şi absenţa dezgustului faţă de lucrurile condamnabile.

(5) Zece rele, cu ocurenţă limitată: mânie, ipocrizie, invidie, gelozie, aprobarea lucrurilor condamnabile, vătămare, atitudine ostilă, ticăloşie, înşelăciune, euforie.

(6) Opt nedeterminate: remuşcare, toropeală, raţionament, reflecţie, pasiune, ură, mândrie, îndoială.

(ii) Al doilea grup de paisprezece saṃskāra sunt elemente imateriale, dar neasociate cu conştiinţa: achiziţia (*prāpti*), o forţă care ţine laolaltă elemente ale unui curent al conştiinţei, non-achiziţia (*aprāpti*) o forţă care ţine unele dintre acest elemente în suspensie, alocarea de grupuri (*nikāyasabhāga*), o forţă producând categorii generale, trei forţe care produc respectiv inconştienţă (*āsaṃjñika*), obţinerea inconştientului şi obţinerea încetării, forţa vitală (*jīvita*), naşterea (*jāti*), continuitatea (*sthiti*), degradarea (*jarā*), impermanenţa (*anityatā*), cele trei forţe dând semnificaţie cuvintelor (*nāma*) sentinţelor (*pada*) şi silabelor (*vyañjana*).

5. Skandha rămasă a conştiinţei (*vijñāna*).

În această clasificare, care este în mare măsură constituită prin enumerarea de itemi empirici, nu este surprinzător că nu există un acord perfect în şcoli diferite. Chiar sarvāstivādinii au variante de liste ale saṃskāra-surilor.[243] Există o listă theravādină de cincizeci şi unu în *Dhammāsangaṇi*, însă ea nu corespunde în întregime cu cele patruzeci şi şase ale lui Vasubandhu, întrucât conţine mai multe din grupul celor neasociate cu conştiinţa.

Kathāvatthu discută mai multe doctrine care arată alte diferenţe în detaliu. Aceasta respinge

punctul de vedere că există încă alte elemente necompuse, precum cele patru Adevăruri şi Formula Cauzală (vi, 1), punctul de vedere că nu există stări mentale altele decât mintea (vii, 3) şi că moralitatea aparţine inconştientului (x, 7). Aceste exemple arată în cât de mare măsură doctrinele discutate de către *Kathāvatthu* au un caracter minor şi modul în care acestea pot fi susţinute în cadrul aceleaşi şcoli. Asupra tuturor chestiunilor fundamentale, theravādinii şi sarvāstivādinii sunt de acord. De-a lungul întregii lucrări se spune că există numai trei doctrine distincte de susţinut de către sarvāstivādini împotriva theravādinilor şi doar una dintre acestea afectează doctrina Căii. Aceasta este chestiunea decăderii unui arhat. Noi doctrine, se va vedea, îşi vor face apariţia, însă ele sunt intruziuni care apar din speculaţiile buddhologice ale anumitor şcoli, nu din Abhidhammā.

Numele sarvāstivādinilor vine de la teoria că „totul există" (*sarvam asti*). Întrucât este o doctrină ontologică, ea nu afectează în mod esenţial învăţătura despre Cale. Este o încercare de a rezolva problema timpului. *Kathāvatthu* (i, 6) o respinge luând o serie de exemple şi arătând absurditatea afirmării că ele sunt existente atât în prezent, cât şi în trecut şi viitor. Totuşi, Stcherbatsky, spune: „Atunci când principiul ‚totul există' este expus, el are sensul că nimic în afara celor douăsprezece baze ale percepţiei nu există. Un obiect care nu poate fi văzut ca obiect *separat* al percepţiei sau ca o facultate *separată* a percepţiei este ireal, ca de exemplu sufletul sau personalitatea. Fiind un amestec de elemente separate este declarată ca fiind un nume şi nu o realitate, nu o *dharma*." Această interpretare este în întregime diferită de cea din *Kathāvatthu*. Ar face din problemă nu problema naturii timpului, ci a realităţii anumitor concepte conform modului în

care ele vin în schema „fundamentelor percepţiei”, aşa-numitele *āyatana*.

Cele douăsprezece āyatana sunt, ca şi schema agregatelor (*khandha*), un mijloc de a clasifica totul. Ele constau din cele şase simţuri: văz, auz, miros, gust, atingere şi minte sau conştiinţă şi cele şase obiecte de simţ: corp, sunet, miros, obiecte ale gustului, atingerii şi obiecte ale conştiinţei. „Totul” este astfel clasificat sub cele şase canale ale cunoaşterii şi obiectele lor, dar indiferent de modul în care sunt toate clasificate, chestiunea esenţială este modul în care ele există. Theravādinii au înţeles-o ca însemnând că sarvāstivādinii afirmau că „trecutul există, viitorul există, prezentul există.” Denumirea şcolii vine de la punctul de vedere care spune că totul este, în care „totul” nu se referă la toate dharmele, în sensul de dharme de tot felul, ci la dharme din toate cele trei timpuri.

Avem aici două interpretări distincte ale enunţului din Scriptură, *sarvam asti*. Întrucât *āyatana* (bazele percepţiei) alcătuiesc o clasificare a tot ceea ce poate fi cunoscut grupat sub simţuri separate, enunţul afirmă că tot ce există cu adevărat trebuie să vină sub incidenţa unuia dintre simţuri şi sugerează că tot ceea ce nu poate fi inclus astfel este ireal. Acestea este sensul în care este luat de către Stcherbatsky şi prin urmare nu se referă la problema timpului. Dar au existat sarvāstivādini care afirmau existenţa trecutului, prezentului şi viitorului ca lucruri reale (*dravyatā*). Acesta este sensul care e respins de către *Kathāvatthu*. Ambele puncte de vedere sunt discutate în *Abhidharmakośa*, iv, 27, iar aici interpretarea mai veche este numită buna doctrină sarvāstivādină. Aceasta este de fapt o doctrină agreată de toţi buddhiştii, însă ea nu rezolvă problema timpului ridicată de a doua interpretare.

O altă încercare de a rezolva problema timpului a fost doctrina caracterului trecător (*kshanikavāda*). A fost o remarcabilă aplicaţie a

teoriei atomice asupra timpului. Timpul a fost redus la o serie de momente atomice şi singurul moment existent efectiv era momentul prezent. Originea acestei doctrine este necunoscută, însă este târzie, şi ştim cel mai mult despre ea din predominanţa care este acordată respingerii ei în lucrările brahmane şi jainiste. *Kathāvatthu* (xxii, 8) într-una dintre cele mai târzii secţiuni ale sale o atribuie unor şcoli sud-indiene şi afirmă doctrina în forma că „toate lucrurile sunt unităţi momentane ale conştiinţei." Aceasta, ca şi teoria atomică dezvoltată de anumite şcoli, aparţine mai curând istoriei logicii indiene şi ştiinţei naturale decât istoriei buddhismului.

232 Povestea pāli a lui Aśoka şi comentariile asupra Scripturilor. Mult din povestea sanscrită este prezentă în *Divy*. Ea a fost tratată mai complet din izvoare chineze de către J. Przyluski în *La légende de l'empereur Aśoka*. Textul şi traducerea edictelor din E. Hultzsch, *Inscriptions of Aśoka*, Oxford, 1925, şi de asemenea din lucrarea lui R. Mookerji, *Aśoka*, London, 1928. Lucrarea lui D.R. Bhandarkar Aśoka, Calcutta, 1925, dă de asemenea traducerile. Aceste două cărţi tratează cu competenţă problemele istorice. V.A. Smith a analizat subiectul în lucrarea sa *Aśoka and The early history of India*.

233 *Aśoka*, p. 123; vezi de asemenea eseul său din *Buddhistic Studies*, p. 619.

234 *Das Edikt von Bhadra*, 1923; *Nochmals das Edikt von Bhabra*, 1925.

235 Acest lucru poate fi văzut din lucrarea lui Rockhill, *Life of the Buddha*, care constă în principal din extrase din Vinaya.

236 *Vibhanga*, 293; *Mvyut*., 13; *Dhs*., 51; *Mvastu*., iii, 321.

237 Citat de L. de la Valée Poussin în *Vijñaptimātratāsiddhi*, 652.

238 Vezi „Buddhist Education in Pāli and Sanskrit Schools" in *Buddhist Studies*, ed, by Dr. B.C. Law.

239 *Kathāvatthu*, v, 5 respinge doctrina că toată cunoaşterea constă dintr-o astfel de analiză. Aceasta ar însemna să se ignore cunoaşterea intuitivă mai înaltă.

240 *Dhammasang*., traducere, p. xvi.

241 Vezi La Vallée Poussin, *The Way to Nirvāna*, p. 71; *Abhk*., i, 11.

242 Stcherbatsky, *Central Conceptions*, p. 100; *Abhk*., ii, 23.

243 Vezi listele din *Mvyut*., 104; *Dharmasang*., 31, 32.

Capitolul XIII
DEZVOLTAREA DOCTRINEI: ILUMINAŢII

Psihologia cărţilor Abhidhammā arată baza de la care au început ulterior dezvoltări în doctrină, dar în sine aceasta a fost mai curând sistematizarea teoriilor vechi. Ea a rămas neschimbată într-o asemenea măsură, încât marea operă a lui Vasubandhu a devenit o „comoară" a şcolilor Mahāyāna. În Abhidhammā chestiunea unui ātman sau a unui suflet nu a fost proeminentă. După cum un psiholog modern spune, în cuvintele pe care un buddhist le-ar fi putut folosi: „Pentru psiholog concepţia unui suflet nu este de nici un ajutor. El nu are nici un mijloc independent de a cunoaşte despre acesta ceva care i-ar putea fi folositor. Pentru el termenul ‚suflet' este virtual doar un alt nume pentru sistemul total al dispoziţiilor psihice şi proceselor psihice."[244]

În plus, unii buddhişti au ajuns să vadă că totalitatea dispoziţiilor şi proceselor nu exprimă întreaga problemă. Această totalitate este aranjată în grupuri numite individuali. Dacă unul dintre acest grupuri nu este nimic mai mult decât aceste dispoziţii şi procese, cum este el deosebit de un alt grup? De ce trebuie să existe grupuri la urma urmei? De aici doctrina *pudgalavāda*, punctul de vedere că individul este o entitate plus agregatele (*skandha*) din care este compus. Aceasta nu este doctrina ātman-ului, deşi această doctrină ar fi o posibilă soluţie a problemei.[245] Totuşi, doctrina sinelui (*ātman*), aşa cum este formulată de către oponenţii buddhiştilor, a fost întotdeauna respinsă,

iar susţinătorii doctrinei pudgala s-au păzit ei înşişi împotriva acesteia, susţinând că individul nu este nici acelaşi cu elementele care îl constituie, nici diferit de ele.[246]

Cele mai importante dezvoltări ale doctrinei care au avut loc între epoca lui Aśoka şi începutul erei creştine erau preocupate de natura unui Buddha. S-a întâmplat de asemenea ca în cursul acestei perioade să înceapă noile speculaţii metafizice, însă acestea constituie o problemă separată. Principalele şcoli care aveau să fie considerate în conexiune cu noile doctrine buddhologice sunt Theravāda, Mahāsanghika şi Sarvāstivāda. Dintre acestea Sarvāstivāda este cea mai importantă. Principala reşedinţă a sarvāstivādinilor a fost Mathurā, însă s-au extins spre nord-vest până în Kaşmir. S-au divizat în şcoli, toate strâns legate între ele, iar diferenţele dintre ele par să se fi datorat în principal dezvoltării unor tradiţii uşor variate în centrele separate ale activităţii lor. Theravādinii, în măsura în care sunt cunoscuţi în India, trebuie să fi existat în Magadha şi probabil de-a lungul rutei către sud dincolo de Kosambī (capitala populaţiilor Vatsa sau Vaṃsa) şi Ujjenī. Mahāsanghika-şii existau de asemenea în Magadha, dar când ajungem la perioada istorică, găsim susţinătorii doctrinelor lor statorniciţi în India de Sud. Dl. Matsumoto îi tratează pe sarvāstivādini ca pe o simplă ramură a theravādinilor şi este sigur că într-o anumită perioadă aceasta trebuie să fi fost situaţia. Însă separarea prin simpla extindere a distanţei a făcut dezvoltarea independentă inevitabilă. Studiul Abhidharmei de către aceştia a fost sistematizat în propriile lor compoziţii, iar ei şi-au dezvoltat restul Scripturilor lor în mod independent în propriile legende Vinaya şi scrieri avadāna. Acesta este locul în care găsim apărând noile doctrine care aveau să transforme vechiul ideal al stării de arahat, şi aveau să formeze motivul central pentru

teoriile ulterioare cu privire la Iluminaţi (Buddha) şi aspiranţii la starea de Buddha. Mahāsanghika-şii au dezvoltat o altă latură a buddhologiei care a condus la docetism.

Am văzut că doctrina despre natura de Buddha era cea dezvoltată în scrierile sutta. Marea transformare care a avut loc a fost că oricine putea căuta nu doar să obţină mântuirea, ci putea ţinti să devină un Buddha. O astfel de persoană este un *bodhisatta* (skt. *bodhisattva*).[247] Doctrina că starea de Buddha este un ţel posibil pentru oricine nu apare niciodată în scrierile sutta, însă termenul bodhisattva da. Aici el înseamnă starea unui Buddha (Gautama sau unul dintre predecesorii săi) înaintea iluminării sale. Găsim de asemenea în cele mai recente scrieri sutta o listă de şase Buddha anteriori: Vipassin (Vipaśyin), Sikhin (Śikhin). Vessabhū (Viśvabhuk sau Viśvabhū), Kakusandha (Krakucchanda), Konāgamana (Kanakamuni) şi Kassapa (Kaśyapa).[248] Aceste nume sunt comune în toate şcolile, deşi există unele coruperi evidente ale formei. O serie de Buddha-şi chiar mai timpurii au fost adăugaţi, însă ei variază în diferite şcoli şi par să fie invenţii mai târzii decât perioada scrierilor sutta.[249] Ele conţin toate numele lui Dīpankara, acel Buddha sub care Gautama şi-a luat pentru prima dată legământul de a obţine desăvârşita iluminare.

Ca parte a acestei doctrine a unei succesiuni de Buddha-şi, apare credinţa într-un Buddha viitor, Metteyya, sau Maitreya. Gautama Buddha atât în *Dīgha* (iii, 76) cât şi în *Mahāvastu* (iii, 240) profeţeşte viitoarea venire a lui Metteyya. Aceşti Buddha-şi cvasi-istorici nu joacă un rol important în doctrina mai târzie, întrucât ei au fost eclipsaţi de doctrina despre bodhisattva şi de nenumăraţii Buddha cărora această doctrină le-a dat naştere.

Aceasta este măsura până la care găsim doctrina lui Buddha dezvoltată de către theravādini în Scripturile lor. A existat o anumită dezvoltare

ulterioară, care se găseşte în comentarii, însă aceasta, aşa cum se va vedea, a fost probabil datorată influenţelor exterioare. Inconsistenţa doctrinei lui bodhisatta pentru theravādini poate fi înţeleasă din faptul că ea este practic absentă din Abhidhammā. Nici măcar în *Puggalapaññatti*, care dă o clasificare a diferitelor tipuri de indivizi, ea nu este menţionată. În această lucrare există o anumită dezvoltare a doctrinei lui Buddha, deoarece se spune că un Buddha este omniscient, iar un altfel de Buddha este de asemenea descris ca *paccekabuddha* (*pratyekabuddha*), „Buddha independent sau separat." Se spune că acesta diferă de Buddha desăvârşit (*sammāsambuddha*) prin faptul că nu este omniscient şi nu deţine stăpânirea roadelor stării de Buddha desăvârşite.[250] Spre deosebire de arahat, el a obţinut iluminarea în mod independent şi fără ajutorul învăţăturii unui Buddha, însă dar el nu este capabil să o predice asemeni unui Buddha desăvârşit. Această concepţie a unui Buddha particular obţinând adevărul mai curând pentru sine a rămas una dintre doctrinele Theravāda şi se găseşte de asemenea în alte şcoli, însă nu a avut niciodată vreo importanţă istorică. Legende ale unor astfel de fiinţe sunt frecvente în comentarii şi literatura mai târzie.

Scrierile *avadāna* ale sarvāstivādinilor sunt cele în care găsim pentru prima dată idealul de bodhisattva. Acolo citim că Buddha a predicat astfel încât „în unii au fost produse rădăcinile bunătăţii care alcătuiesc o parte a eliberării, în alţii acele (patru) rădăcini ce alcătuiesc o parte a pătrunderii, în unii a fost realizat rodul Intrării în Curent, în alţii rodul Celui-o-dată-întors, în alţii rodul Celui Neîntors, în unii a fost realizată starea de arhat împreună cu abandonarea tuturor viciilor, în alţii a fost produs gândul (obţinerii) iluminării discipolului, în alţii gândul iluminării unui pratyekabuddha, iar în unii a fost produs gândul iluminării desăvârşite."[251]

Aici diferitele stadii ale căii discipolului sunt descrise aşa cum le găsim în scrierile sutta, însă sunt precedate de stadiile pregătitoare şi le este adăugat gândul de a deveni un pratyekabuddha precum şi calea unui bodhisattva, gândul care apare în el atunci când decide să obţină iluminarea unui Buddha desăvârşit. S-a spus uneori că acesta este un împrumut din Mahāyāna, însă nu există nici o dovadă în acest sens.

Nu ştim cum au început cele mai timpurii şcoli ale Mahāyānei, însă ştim că ele trebuie să fi început printre sarvāstivādini. În şcolile Sarvāstivāda existau toate condiţiile pentru apariţia unei astfel de doctrine. Exista credinţa într-o fiinţă umană particulară care obţinuse o astfel de iluminare, credinţa că el a fost singurul dintre fiinţele anterioare care a făcut astfel şi de asemenea, (împreună cu doctrina renaşterii) credinţa că el s-a pregătit treptat pentru marea realizare. Este astfel limpede modul în care putea apărea credinţa că celelalte fiinţe ar putea face acelaşi lucru. Buddha fusese predicat deja drept marea fiinţă care vreme de cicluri de epoci întreprinsese această sarcină pentru binele tuturor fiinţelor. Că alţii trebuiau să întreprindă de asemenea această sarcină şi, în loc să obţină doar propria lor eliberare, să acţioneze de asemenea pentru eliberarea celorlalţi, era un ideal mai nou şi mai măreţ. Ştim că acest nou ideal a apărut, însă nu ştim nimic despre originea lui efectivă. A spune că sarvāstivādinii l-au împrumutat din şcolile Mahāyāna nu explică nimic. Chiar şi şcolile Mahāyāna erau iniţial sarvāstivādine, astfel că în orice caz doctrina a apărut în cadrul şcolilor sarvāstivādine.

Doctrina n-ar fi produs iniţial o schismă. O găsim efectiv în lucrările sarvāstivādine susţinută împreună cu învăţătura mai vechiului ideal al stării de arhat. Ea ar fi dus doar la apariţia unei noi secte atunci când vechiul ideal a fost respins ca o cale

inferioară (*hīna-yāna*), iar consecinţele efective ale noii doctrine au fost dezvoltate. În orice caz cea mai veche formă în care o găsim exprimată este în lucrările sarvāstivādine. Ea îşi găseşte o altă expresie în *Avadāna-śataka*, într-o poveste repetată în diferite forme, a unui rege din trecutul îndepărtat care fusese vizitat de către un Buddha. Regele a fost încântat de descrierea făcută de către Buddha virtuţilor care produc iluminarea şi a făcut legământul de a cuceri iluminarea supremă. Acest rege, ni se spune, a fost persoana care a devenit Gautama Buddha. Ca laic el a lăsat deoparte gândul de a cuceri adevărurile sub acel Buddha, pentru ca după renaşteri repetate să obţină toate virtuţile unui Buddha.

Cu toate că suntem incapabili să arătăm spre locul efectiv sau şcoala particulară în care a apărut doctrina, găsim astfel toate condiţiile pentru apariţia ei printre sarvāstivādini. Putem vorbi despre doctrina Mahāyāna atunci când a început să fie cultivată drept principalul sau unicul ideal valoros. Întrucât mahāyāniştii existau la vremea când documentele Sarvāstivāda existente au fost compilate este posibil ca influenţe Mahāyāna reciproce să poată fi găsite în ele, însă aceste documente sunt cele în care găsim cea mai timpurie formă a doctrinei lui bodhisattva.

Lista de mai sus a stadiilor vorbeşte despre trei iluminări, cea a discipolilor (*śrāvaka*), cea a pratyekabuddha-şilor şi desăvârşita iluminare a lui Buddha. Acestea sunt cele trei căi (*yāna*) despre care se vorbeşte în lucrările Mahāyāna, însă aici ele nu sunt puse în opoziţie unele cu altele. Calea unui discipol sfârşindu-se cu starea de arahat este cea descrisă în scrierile sutta. Ea a fost extinsă de către sarvāstivādini prin delimitarea a şapte stadii preliminare în care facultăţile sunt produse şi antrenate.[252]

(1) Primul este cel al începătorului (*ādikarmika*) în care „rădăcinile binelui” sunt mai întâi produse

prin meditaţie asupra corpului, etc.[253] Urmează apoi patru stadii numite rădăcini care aparţin realizării adevărurilor (*nirvedhabhāgīya*):

(2) *Ushmagata*, „stadiul zelului," în care discipolul meditează asupra celor patru adevăruri sub şaiprezece aspecte.[254]

(3) *Murdhāna1*, „capetele," numită astfel deoarece acestea sunt vârfurile rădăcinilor binelui din care o cădere este posibilă. Meditaţia este ca şi mai înainte.

(4) *Kshānti*, „răbdarea," dar aici mai curând în sensul acceptării adevărurilor. În aceasta, discipolul îşi sporeşte facultăţile credinţei, curajului etc., astfel încât nu mai poate da înapoi.

(5) *Laukikāgradharmā1*, „însuşirile supreme seculare." Aici facultăţile devin puteri (*bala*), deoarece ele nu pot fi zdrobite de pasiuni.

Prin cunoaşterile astfel dobândite, el pătrunde în

(6) *Bhāvanāmarga*, calea meditaţiei şi

(7) *Darśamārga*, calea înţelegerii intuitive.

Atunci când discipolul a intrat în cel de-al patrulea stadiu el nu mai poate cădea înapoi, astfel că este destinat să devină un arhat şi să obţină Nirvāṇa. Prin urmare candidatul la starea de bodhisattva şi la starea de Buddha nu intră în acest stadiu.[255]

Există o doctrină a lui bodhisattva şi în lucrările Theravāda. Aceasta apare pentru prima dată în cele mai târzii două cărţi ale Canonului, *Buddhavaṃsa* şi *Cariyāpiṭaka*. Diferenţele faţă de doctrina Sarvāstivāda sunt izbitoare. Ea nu a fost privită niciodată ca o alternativă la starea de arhat, ci este aplicată doar lui Gautama Buddha. Însă este explicată într-o astfel de manieră încât este făcută să pară ca şi cum ar fi o cale posibilă pentru ceilalţi.

Într-un vers vrednic de a fi amintit sunt declarate opt condiţii ca fiind necesare pentru ca dorinţa de a obţine starea de Buddha să poată fi realizată: candidatul trebuie să fie (1) o fiinţă

umană, (2) un bărbat, (3) trebuie să aibă capacitatea de a obţine starea de arhat, (4) trebuie să-şi fi exprimat dorinţa în prezenţa unor Buddha în viaţă, (5) trebuie să fi părăsit lumea şi să nu fie un laic atunci când îşi pune dorinţa, (6) trebuie să se afle în posesia celor cinci cunoaşteri mai înalte (*abhiññā*) şi a celor opt realizări, (7) trebuie să fi experimentat sacrificarea propriei vieţi pentru Iluminaţi (Buddha şi (8) trebuie să aibă o mare dorinţă, tărie şi străduinţă pentru scopul virtuţilor ce constituie un Buddha.[256] El este creditat apoi nu doar cu cele şase perfecţiuni ale virtuţii (*pāramitā, pāramī*), ci încă alte patru sunt adăugate, făcând o listă de zece.

Starea dezvoltată a doctrinei lui bodhisattva din Theravāda, cu întreaga ei absenţă din literatura anterioară, o face să pară ca şi cum ar fi fost introdusă dintr-o altă şcoală. *Buddhavaṃsa* a existat într-o formă sanscrită şi este probabil că doctrina în această formă dezvoltată a fost introdusă împreună cu această lucrare. Ea a fost explicată într-o astfel de manieră, încât putea fi susţinută într-un mod ortodox în armonie cu doctrina mai timpurie, deoarece aceasta nu a fost niciodată aplicată niciunui alt individ în afara lui Buddha istoric sau predecesorilor săi. *Buddhavaṃsa* a fost în mod evident cunoscută compilatorului lucrării *Mahāvastu*, iar în această lucrare doctrina Bodhisatta, deşi mai dezvoltată, este în mod esenţial asemănătoare cu cea din *Buddhavaṃsa*.

Lucrarea *Kathāvatthu* este cea care ne permite în principal să vedem relaţia dintre theravādini şi celelalte şcoli. Sarvāstivādinii sunt menţionaţi de comentariu doar de trei sau patru ori, în mod evident deoarece exista puţină substanţă de dispută între aceste şcoli. Sunt menţionate alte doctrine, în principal de import psihologic şi etic, care deşi nu sunt atribuite sarvāstivādinilor aparţin problemei clasificării dharmelor sau factorilor mentali aşa

cum sunt elaboraţi în şcolile Abhidharma. Există trei chestiuni privindu-i pe Bodhisatta-şi, dar numai într-un singur caz, şi acela în comentariu, poate fi văzută vreo referire la calea lui Bodhisattva. Acolo se spune (xiii, 4) că Iluminaţii (Buddha) prin forţa cunoaşterii lor au profeţit că „această persoană va atinge în viitor iluminarea." Aceasta seamănă mai curând cu doctrina sarvāstivādinilor decât cu cea a theravādinilor şi mahāsanghika-şilor, care îl înfăţişează pe Buddha ca doar profeţindu-l pe succesorul său Metteyya.

Cea mai importantă parte a lucrării *Kathāvatthu* din punct de vedere doctrinar este cea care tratează despre punctele de vedere ale şcolilor Pubbaseliya şi Aparaseliya, şcoli înrudite din India de sud, la care se face referire în mod colectiv ca Andhaka-şi. Comentariul nu le admite printre cele optsprezece secte, însă le acordă un loc foarte important în aspectele discutate. Ele sunt în mod evident aceleaşi cu cele trei şcoli ale adepţilor Caityaśaila, Aparaśaila şi Uttaraśaila menţionate de către Vasumitra ca ramuri ale şcolii Mahāsanghika. Putem lăsa la o parte ceea ce s-a afirmat despre Mahāsanghika în Cronicile Ceyloneze. Acolo ni s-a spus că această şcoală a întrunit un mare Conciliu după ce a fost înfrântă în cel de-al doilea Conciliu asupra celor zece aspecte ale disciplinei. Totuşi, Bhavya spune că disputa a fost doar asupra a cinci aspecte doctrinare. Aceste aspecte sunt prezentate de către Vasumitra prin faptul că (1) arahaţii pot fi tentaţi de către alţii, (b) ei posedă încă ignoranţă, (c) şi îndoială, (d) ei obţin iluminarea prin altul (adică prin învăţător), (e) calea este realizată prin rostire (prin rostirea unei exclamaţii). Aceste cinci aspecte survin în *Kathāvatthu* (ii, 1-6) aproape în această formă, unde ele sunt atribuite adepţilor Pubbaseliya, etc.[257]

În mod evident aceste şcoli aparţin grupului sudic care în completare la aceste doctrine dezvoltă o teorie docetică a naturii unui Buddha.

Teoria este cel mai bine cunoscută în literatură din *Mahāvastu*, care pretinde în mod expres că s-a inspirat din Vinaya lokottaravādinilor, o ramură a şcolii Mahāsanghika. Tendinţele acestui grup de şcoli pot fi foarte bine văzute în *Kathāvatthu*. Comentatorul plasează cea mai mare parte a grupului în India de sud, iar el vorbeşte probabil despre circumstanţele contemporane cu care s-a aflat în contact apropiat. Principalul principiu este acela că un Buddha este paramundan (*lokottara*), deasupra legilor şi condiţiilor existenţei umane obişnuite. Prin urmare conduita sa ca fiinţă umană obişnuită a fost pur şi simplu o convenţie. Nici nu trebuie să se spună măcar că el a trăit în lumea oamenilor şi că a predicat doctrina. Era doar o imagine a lui alcătuită de minte care a apărut în lume. Aceste şcoli exaltau de asemenea puterile unor mari discipoli, susţinând că aceştia au dobândit puterile unui Buddha şi că ei, asemeni unui Buddha, puteau face miracole în adevăratul sens.[258]

Învăţătura din *Mahāvastu* este în mod esenţial aceeaşi. „Nimic din cei ce sunt Buddha deplin iluminaţi nu este comparabil cu ceva din lume, însă tot ceea ce este conectat cu aceşti mari înţelepţi este supramundan” (i, 159). Atunci când un Buddha se naşte dintr-o parte a mamei sale, ea este nevătămată, căci el are un corp alcătuit din minte. Totuşi, el nu este cu adevărat născut dintr-o mamă şi un tată câtuşi de puţin, ci apare spontan ca o fiinţă apărută prin forţa propriilor sale însuşiri (i, 145). Sarvāstivādinii, pe de altă parte, accentuează caracterul uman al lui Buddha. Vinaya lor chiar vorbeşte despre uniunea părinţilor săi la conceperea sa.[259] *Lalitavistara* (100), într-un pasaj care probabil păstrează doctrina Sarvāstivāda, spune că vor apărea necredincioşi care vor refuza să creadă în naşterea lui Buddha dintr-o mamă, însă el nu a întors Roata Doctrinei ca un zeu, căci atunci fiinţele umane ar fi descurajate, gândind că,

„noi suntem simpli oameni şi incapabili să atingem starea unui zeu.” Însă are şi pasaje docetice, arătând că Buddha acţionează asemeni unei fiinţe umane pentru a se conforma obiceiurilor lumii. Acesta a fost motivul pentru care, fiind copil, el a permis să fie dus în templu, deşi a arătat că deja era considerat drept *devātideva*, zeu deasupra zeilor.[260] Astfel că atunci când a văzut semnele bătrâneţii, bolii şi morţii, despre care el fusese ţinut în neştiinţă, l-a întrebat pe vizitiul său ce însemnau acestea. Însă sūtra spune că el a întrebat „cu toate că ştia.”

Găsim aceste tendinţe în acţiune înainte de perioada la care Mahāyāna poate fi numită un sistem separat. Cele mai timpurii sūtre Mahāyāna pun accent asupra naturii unui Buddha şi calităţilor sale. Mai târziu calea lui Bodhisattva devine proeminentă. Însă această cale sfârşeşte în starea de Buddha, astfel că devine imposibil de separat doctrina lui Buddha de teoria existenţei sale ca o simplă fiinţă umană, care apare printr-un îndelungat curs al antrenamentului practicat vreme de epoci până ce el devine un atotştiutor Tathāgata.

Cronologia acestei perioade, care se poate spune că se extinde de la Aśoka, circa 250 î.e.n., până la începutul secolului I e.n., conţine unele probleme interesante. Cel mai semnificativ eveniment este Conciliul despre care s-a spus că a fost ţinut sub regele Kanishka din neamul Kushāna. În secolul I î.e.n. tătarii Yuc-chi au invadat India, iar tribul Kushāna a alcătuit un imperiu ce se extindea din Afghanistan până în Punjab.

Numele primilor trei conducători sunt date ca Kujula, Kadphises, V’ima Kadphises şi Kanishka, însă nu este clar dacă Kanishka a fost primul sau al treilea.[261] Dacă el a fost primul, domnia sa ar fi început în secolul I î.e.n., însă descoperirile arheologice ale lui John Marshall l-au condus pe Rapson să conchidă că acesta i-a succedat pe primii doi şi că epoca Śaka care a început în 77-78

e.n. a fost data urcării pe tron a lui Kanishka. În prezent aceasta pare să fie opinia cea mai probabilă. Domnia sa este cea în timpul căreia aflăm că s-a ţinut un Conciliu buddhist şi, conform acestei scheme a cronologiei cea mai probabilă dată a acestuia a fost pe la 100 e.n. Pentru sarvāstivādini acesta este cel de-a treilea Conciliu buddhist. Cea mai timpurie relatare a lui se găseşte la Hiuen Tsiang, cu aproximativ cinci secole mai târziu.[262]

Kanishka este privit ca un al doilea Aśoka. Hiuen Tsiang ne spune că acesta a găsit punctele de vedere ale diferitelor şcoli contradictorii, astfel că a decis să aranjeze învăţătura celor trei Piṭaka conform diferitelor şcoli şi a convocat un Conciliu în acest scop. La acesta s-au prezentat atât de multe persoane, încât a trebuit să se facă o selecţie şi în cele din urmă au rămas 499 arhaţi, exact ca la primul Conciliu. Venerabilul Vasumitra nu se afla printre ei deoarece nu era un arhat, însă, asemeni lui Ānanda la primul Conciliu, şi-a dovedit capacitatea printr-un miracol şi a fost admis.

Apoi Conciliul sub călăuzirea lui Vasumitra a compus trei comentarii, *Upadeśa-śāstra* pentru a explica Sūtra-piṭaka, *Vinaya-vibhāshā-śāstra* pentru Vinaya şi *Abhidharma-vibhāshā-śāstra* pentru Abhidharma. Kanishka le-a ordonat ca acestea să fie gravate pe foi de aramă şi închise într-o stupa cu Scripturile în interior. Amănuntele nu par foarte credibile şi de fapt întreaga relatare dovedeşte doar că cinci secole mai târziu se credea în existenţa unui Conciliu. La Vallée Poussin numeşte relatarea „o invenţie cvasi-apologetică” şi arată că *Abhidharmakośa* nu pare să facă vreo menţiune a lui. „Relatările acestui Conciliu sunt într-o anumită măsură legende dogmatice şi par doar să aducă mărturie cu privire la activitatea literară a sarvāstivādinilor.”[263]

Comentariile (care în orice caz nu au fost compuse la Conciliu) au existat cu adevărat. Două

comentarii asupra Abhidharma există încă în chineză, *Vibhāshā* şi *Mahāvibhāshā*.[264] Se spune că pe baza acestora Vasubandhu a compus lucrarea sa *Abhidharmakośa*. El aparţine celei de-a doua jumătăţi a secolului al V-lea e.n., însă chiar şi fără garanţia că Conciliul a fost o realitate putem plasa doctrina expusă în secolul I e.n. Limba scrierilor Vibhāshā a fost aproape sigur sanscrita, iar existenţa lor sugerează că Canonul sarvāstivādin fusese deja încredinţat scrisului. Întrucât particularităţile gramaticale ale Canonului arată limpede că acesta a existat anterior în limba prākrit este cel mai probabil că încredinţarea sa sistematică scrisului implica în acelaşi timp traducerea sa în sanscrită. Scrierile Vibhāshā au fost studiate mai ales de către sarvāstivādinii din Kaşmir şi de aici numele lor de Vaibhāshika.

Povestea Conciliului şi Conciliul propriu-zis, dacă a existat vreodată, aparţine sarvāstivādinilor. Nu există nici un motiv pentru presupunerea că mahāyāniştii au avut ceva de-a face cu el. Însă Mahāyāna trebuie că se dezvolta deja. Totuşi, ea nu a început de la Abhidharma. Un impuls a venit de la entuziasmul religios al idealului de bodhisattva. Un altul stă în noua tratare a doctrinelor ontologice latente în dogmele impermanenţei şi ale non-existenţei unui sine.

244 G.F. Stout, *Grundwork of Psychology*, p. 8.

245 Argumentele sutta împotriva unui ātman sunt toate reproduse în respingerea lui pudgala din *KathAv*., i, 1.

246 *Abhk*., ix, p. 232. Pe lângă psihologie şi logică există o clasificare a mai multora în Abhidhamma, însă ele nu reprezintă un progres în gândire. Acestea pot fi cel mai bine studiate în *Abhidharmakośa*.

247 Forma sanscrită a fost fără îndoială formată din termenul pāli sau prākrit *bodhisatta*, care este ambiguu. El poate însemna o „fiinţă (*sattva*) a iluminării;" dar poate însemna de asemenea „ataşat (*sakta*) iluminării." Această din urmă interpretare este adoptată de

către comentatorul lucrării *Ang*., i, 238, şi este cel mai probabil cea iniţială. Însă sarvāstivādinii au înţeles-o în alt fel, la fel cum au făcut şi autorii pāli mai târzii.

248 *Mahāpadāna-sutta* (*Dīgha*, ii, 1), unde este dată biografia fiecăruia. Povestea lui Vipassin este de asemenea dată foarte amănunţit în mare măsură cu aceleaşi cuvinte ca în consemnarea naşterii şi iluminării lui Gautama în *Majjh*., iii, 120; i, 167; Vin., i, 1.

249 *Buddhavaṃsa*; Lal., 5; *Mvst*., iii, 230 şi următoarele; varianta mai lungă a *Sukhāvatī-vyūha*, § 3.

250 *Pugg*., I, 28, 29.

251 *Divy*., 50, 209, etc.

252 *Abhk*., vi, 15-33, 70; cf. *Divy*., 80, 240.

253 Theravādinii au dezvoltat de asemenea un stadiu preliminar, *gotrabh* „cel care aparţine clanului (discipolilor)”

254 *Mvyut*., 54.

255 Lucrarea *Kathāv*, iv, 8 tratează ca pe o erezie punctul de vedere că Gautama a atins stadiul hotărârii (*niyama*) de a urma calea sub precedentul Buddha Kassapa.

256 *BuddhavaMsa*, II, 59; comentariu din *Jat*., i, 14.

257 La Vallée Poussin, „Cele cinci aspecte ale lui Mahādeva,” *JRAS*., 1910, 413. Dacă aceste aspecte au fost efectiv discutate la cel de-al doilea conciliu nu este important. Faptul istoric este acela că ele au fost susţinute de către adepţii Mahāsanghika împreună cu teoriile lor buddhologice.

258 Se spune că puterile magice (*iddhi*) dobândite de un arhat sunt procese normale pentru oricine aplică mijloacele necesare pentru a le obţine. Această erezie constă din susţinerea că printr-un simplu act al voinţei lucruri precum crearea hranei sau oprirea procesului îmbătrânirii ar putea fi produse.

259 Foucaux, *Rgya tch'er rol pa*, ii, p. xxi.

260 *Lal*., 134 (119); termenul se găseşte de asemenea în pāli, *Niddesa*, ii, 307.

261 O. Franke, *Beiträge aus chin. Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen*, Berlin, 1904; H. Oldenberg, „The era of Kanishka,” *JPTS*., 1912; E.J. Rapson in *CHI*., vol. I, ch. xxiii.

262 Beal, I, 151 şi următoarele. Hiuen Tsiang nu spune unde a fost ţinut. De obicei se presupune că a avut loc la Jālandhara.

263 „Councils,” în *ERE*.

264 Takakusu, „The Sarvāstivādin Abhidharma books," *JPTS*., 1905.

Capitolul XIV
LOTUSUL ADEVĂRATEI LEGI

Problemele compunerii scripturilor Mahāyāna sunt mult mai complexe decât constatăm din cele optsprezece şcoli. Acesta şcoli aveau un corpus scripturar care era în mod esenţial acelaşi pentru toate. Nici chiar scrierile *avadāna* ale sarvāstivādinilor nu au fost o încercare de a compila noile scrieri sutta pentru a fi adăugate culegerii iniţiale. Însă mahāyāniştii au compus în mod deliberat noi discursuri pe baza modelului din vechime. Aceste lucrări încep cu aceeaşi frazeologie, „Astfel am auzit" (cuvintele care se susţine că au fost folosite de către Ānanda atunci când a recitat lucrările sutta la primul Conciliu), şi continuă cu specificarea că Buddha se afla într-un anumit loc. Urmează apoi un discurs foarte diferit de substanţa vechilor sutta. Ce abordare aveau autorii lor cu privire la faptele istorice nu este limpede. Poate fi aceea că structura discursului era considerată o simplă convenţie şi că entuziasmul pentru adevărul doctrinelor expuse producea convingerea că aceasta trebuie să fi fost o învăţătură străveche.

Aceste lucrări, care predică „marea cale" (*Mahāyāna*), sunt opuse „ascultătorilor" sau căii discipolului (*śrāvaka-yāna*) şi căii pratyekabuddha-şilor. Aceasta din urmă nu este importantă, cu excepţia faptului că este una dintre căile posibile ale obţinerii iluminării recunoscută de învăţătura mai veche. Calea discipolului este cea care ţinteşte la dobândirea stării de arahat şi obţinerea Nirvāṇei ca în toate celelalte şcoli, iar acestea sunt de obicei grupate împreună şi

considerate drept *Hīnayāna*. Acesta este un termen care a fost popularizat ca traducerea unei fraze folosite de pelerinii chinezi, care se pare că l-au cunoscut ca pe o denumire convenabilă pentru toate şcolile care nu erau Mahāyāna. Însă nu aceasta este maniera în care termenul este folosit în textele sanscrite. Atunci când se referă la anumite şcoli, textele vorbesc întotdeauna despre *śrāvaka-yāna* şi *pratyekabuddha-yāna*, însă termenul Hīnayāna, care apare foarte rar, este folosit în general pentru „calea mică sau inferioară."

„Calea" este *yāna*. Acest lucru a fost arătat pentru prima dată de Sr. Dasgupta.[265] Nu există nici un motiv de a-l traduce prin „vehicul," doar pentru că Burnouf a făcut astfel cu aproape un secol în urmă. S-a întâmplat că cele trei căi au fost menţionate într-o analogie cu trei trăsuri în capitolul 3 din *Lotus*, însă ca vehicule ele nu sunt numite *yāna* ci *ratha*, trăsuri.

Doctrina predicată în discursurile Mahāyāna variază în conformitate cu diferitele şcoli şi chiar în aceeaşi şcoală conform aspectului proeminent din mintea compilatorului. În *Lotus* acesta este omniscienţa celor ce sunt Buddha, şi doctrina că toate fiinţele pot obţine starea de Buddha. Această stare este obţinută devenind un bodhisattva, iar bodhisattva-şii ajung să fie obiectele principale ale entuziasmului religios. Ei sunt individualizaţi ca fiinţe pe jumătate mitice care încearcă să salveze lumea, iar apoi sunt preamărite mai curând avantajele adorării şi obţinerii bunăvoinţei acestor mari fiinţe decât truda uriaşă de a deveni un astfel de mântuitor. Buddha-şii şi bodhisattva-şii sunt concepuţi ca măreţe fiinţe binefăcătoare, rivalizând cu zeii ambientului hinduist. Ei nu puteau fi concepuţi ca zei în sensul realităţii ultime a lucrurilor, însă mentalitatea populară nu era preocupată de astfel de probleme. Ea căuta obiecte ale adoraţiei şi le-a găsit în Buddha-şi şi

bodhisattva-şi care au devenit cu puţin altceva decât zeii vechiului politeism sub alte nume. Elementul devoţiunii (*bhakti*) a fost astfel introdus în buddhism: „Numeroşi învăţaţi privesc originea devoţiunii faţă de Buddha-şi ca pe un adevărat puzzle şi cred că acesta trebuie căutat în influenţa ‚barbarilor,' în special mazdeeni – o influenţă care s-a exercitat mai ales în India nordică, în Punjab şi Kaşmir, unde arta statuară religioasă a atins o atât de înaltă dezvoltare".[266]

Nu există nici o îndoială cu privire la influenţa persană în India, însă devoţiunea religioasă este un fenomen fizic. Este o tendinţă naturală a sufletului de a căuta un obiect al iubirii şi adoraţiei religioase şi se iveşte în orice stare a societăţii atunci când un obiect adecvat exercitării ei apare sau este conceput. A ne imagina că buddhiştii nu erau evlavioşi până când influenţa mazdeeană a pătruns în India, pare să fie de prisos. Ei erau înconjuraţi de religiile entuziasmului devoţional şi tot ceea ce era necesar era transferul adoraţiei lui Krishna sau al adoraţiei lui Śiva către aceste noi zeităţi, bodhisattva-şii. Se poate însă imagina că mazdeismul a introdus cunoaşterea unora dintre aceste fiinţe. Dar chiar şi în cazul lui Amitābha, Buddha „luminii infinite," care se presupune uneori că este de origine persană, nu există nici o dovadă a împrumutului. Întreaga „teologie" a religiei lui Amitābha este indiană. Chestiunea împrumutului vizează de fapt doar amănuntele arheologiei.

Toate acestea privesc doctrina aşa cum este înţeleasă de către laic, însă există de asemenea scrieri sūtra cu un caracter mai filozofic. Ele predică doctrina Vidului, o teorie a naturii realităţii ultime. Se pare că aceasta nu are nici o legătură cu învăţătura religioasă despre bodhisattva-şi, dar o găsim luată de-a gata în cel mai devoţional tip de scrieri sūtra. A fost o dezvoltare a învăţăturii străvechi care analiza presupusa realitate a sinelui

în elemente separate, şi este reprezentată de două şcoli principale, Mādhyamika şi Vijñānavāda.

Totuşi, cea care a constituit spiritul mobilizator al noilor concepţii a fost concepţia buddhismului ca religie, o cale în care destinul individului putea fi realizată. În loc să susţinem aceste doctrine în abstract, va fi mai profitabil să începem să analizăm una dintre cele mai importante sūtre Mahāyāna, *Lotusul Adevăratei Doctrine* (*Saddharmapuṇḍarika*). Aceasta ne arată un stadiu timpuriu, în care învăţătura se apără încă în faţa şcolilor mai vechi. Ea prezintă de asemenea doctrina lui bodhisattva ca subordonată învăţăturii despre natura lui Buddha. S-a arătat că ea prezintă buddhismul Mahāyāna cu toate trăsăturile sale caracteristice şi cu toate perfecţiunile şi defectele sale, însă aceasta spune prea mult. Ea prezintă doar latura populară a doctrinei lui bodhisattva şi nu are nimic de spus despre revoluţia din gândirea metafizică dobândită prin noua mişcare. Deşi menţionează şi preia gratuit doctrina Vacuităţii, ea este dedicată expunerii noii doctrine a naturii unui Buddha şi explicării căii lui pratyekabuddha şi a căii discipolului sau a stării de arhat ca erori sau simple expediente temporare.

La fel ca în cazul altor sūtra Mahāyāna, există probleme particulare conectate cu compoziţia ei. Ea constă în mare parte din versuri, însă aceste pasaje sunt intercalate cu proză, care adesea repetă substanţa versurilor. În mod evident, ea nu există astăzi în forma ei cea mai timpurie. Winternitz o plasează în stadiul ei cel mai timpuriu pe la 200 e.n., însă mişcarea Mahāyāna a fost mult mai veche decât aceasta. *Lotusul* este totuşi una dintre cele mai timpurii sūtra existente care tratează despre doctrina lui bodhisattva şi noua mitologie a credinţei lui Buddha.

Sūtra debutează afirmând prin exact aceeaşi frazeologie ca cele mai vechi discursuri, că Domnul stătea pe colina Vulturului cu o mie două

sute arhaţi. Dar în loc de doi sau trei, care erau menţionaţi în mod obişnuit, sunt date numele a aproape treizeci. Ei sunt cele mai faimoase personaje din legenda mai veche, iar primii cinci sunt cei cinci discipoli. Aici este deja o mare diferenţă faţă de scrierile sutta ale Canonului pāli, deoarece în acestea cei cinci nu apar niciodată ca ascultători. Ceea ce avem aici este o folosire intenţionată a legendei. Faptul că numele nu sunt niciodată atât de folosite în scrierile sutta în limba pāli sugerează că în aceste sutta a existat o tradiţie reală. Ele nu au confecţionat în mod premeditat istoria. Dacă ar fi existat o tendinţă spre invenţie, cei cinci ar fi fost prezentaţi mai întâi.

Însă aici lista ascultătorilor continuă pe mai multe pagini. Există o mamă adoptivă a lui Buddha la conducerea celor şase mii de călugăriţe, printre care se află soţia sa Yaśodharā. Urmează apoi ceea ce este cel mai important item din aceste sūtra, un grup de 80.000 de bodhisattva, dintre care douăzeci şi cinci sunt numiţi, iar printre ei cei doi faimoşi, Mañjuśrī şi Avalokiteśvara. Mulţimi imense de zei apar, cele conduse de Śakra şi Brahmā, sute de mii de miriade de zeci de milioane de fiinţe nāga, kinnara, gandharva, asura şi garuḍa. Se spune că Domnul tocmai oferise o mare expunere şi intră într-o stare de concentrare. O rază de lumină izbucneşte din cercul de păr dintre ochii săi[267] şi iluminează cele 18.000 de alte tărâmuri buddhice, iar acolo se produce un cutremur. Mañjuśrī explică îndelung lui Maitreya (viitorul Buddha, care este prezent aici ca un bodhisattva) că Domnul este pe cale să înceapă un discurs (cap. 1).

Domnul îi spune lui Śāriputra că numai cei ce sunt Buddha[268] pot explica lucrurile. Cunoaşterea sa o întrece pe cea a tuturor celorlalte fiinţe şi declară că se adresează tuturor discipolilor şi pratyekabuddha-şilor, tuturor celor care au fost statorniciţi în Nirvāṇa şi au fost eliberaţi din ciclul

suferinţelor. Aceasta este o provocare directă la învăţătura mai veche, iar arhaţii prezenţi sunt puşi în încurcătură. Śāriputra îi cere Domnului să se explice, iar arhaţii mai mândri se ridică şi părăsesc adunarea. Este soiul de întâmplare care ar fi putut avea loc la o întrunire Mahāyāna la care ar fi fost prezenţi câţiva sarvāstivādini. Buddha declară că întrunirea a fost curăţată de mofturoşi şi că este bine că cei mândri au plecat. Singurul scop pentru care un Buddha apare în lume este de a arăta tuturor fiinţelor cunoaşterea lui Tathāgata. „Prin intermediul unei singure căi predic fiinţelor doctrina, şi anume, calea lui Buddha. O a doua sau o a treia cale nu există." Însă cei ce sunt Buddha sunt iscusiţi în intenţii şi la sfârşitul unui ciclu, când rădăcinile virtuţii sunt slabe, ei expun calea lui Buddha predicând-o ca fiind de trei feluri. Ei le arată Nirvāṇa celor cu dispoziţie inferioară, însă aceasta este o strategie pentru a-i salva pe cei care nu ar crede dacă li s-ar spune că ei vor deveni Buddha-şi (cap. 2).

Śāriputra, care atinsese deja Nirvāṇa, este uimit de învăţătură şi se teme că ar putea fi Māra cel care vorbeşte, însă curând admite că el va deveni un Buddha. Domnul redeşteaptă în el cunoaşterea faptului că a făcut cândva legământul unui bodhisattva şi promite împlinirea lui. Śāriputra doreşte ca greşeala propriilor săi discipoli să fie îndepărtată, însă Domnul îi spune că el foloseşte mijloace diferite pentru temperamente diferite. Aşa cum un tată, dacă copiii săi se află într-o casă care arde, i-ar momi să iasă oferindu-le diferite feluri de jucării, precum care cu boi, care cu ţapi şi care cu capre, iar când i-a scos le dă tuturor minunate care cu boi, tot astfel Buddha oferă trei căi împreună cu gradele de concentrare şi eliberare şi alte metode ale discipolilor, însă ele sunt toate date la o parte de calea lui Buddha. Cei care dispreţuiesc învăţătura acestei sūtra vor renaşte în infern şi alte tărâmuri ale suferinţei. Sūtra nu

trebuie recitată pentru a prosti oamenii, ci doar celor care se străduiesc pentru desăvârşita iluminare (cap. 3).

Este astfel inutil pentru discipolii învăţăturii mai vechi să protesteze şi să spună că idealul de Nirvāṇa a fost predicat de către Buddha. Oponenţii lor admit că a fost, dar numai pentru oamenii prea nechibzuiţi pentru a înţelege doctrina mai înaltă.

Alţi trei discipoli vin şi îşi exprimă uimirea lor descoperind că după cei au obţinut Nirvāṇa ei sunt destinaţi desăvârşitei iluminări. Ei spun că sunt asemeni unui fiu care părăseşte casa tatălui său şi se întoarce după mulţi ani. Acesta merge şi lucrează pentru plată în casa tatălui său, neştiind că tatăl său l-a recunoscut în taină. Chiar şi atunci când tatăl său cade la pat şi îi oferă averea sa, el o refuză şi continuă să rămână un servitor. Când moare, tatăl său îşi recunoaşte fiul şi îi lasă acestuia întreaga sa avere. La fel sunt discipolii lui Buddha care au primit Nirvāṇa ca plată, deşi moştenirea lor este nestemata atotcunoaşterii (cap. 4).

Buddha le spune că deşi ploaia este aceeaşi care cade peste toate plantele, totuşi conform dispoziţiei lor ele răspund în mod diferit. Tot astfel există o singură cale, însă există fiinţe care acţionează în manieră diferită. Atitudinea discipolilor este explicată printr-o parabolă. Un om care este născut orb crede că nu există obiecte vizibile. El este asemeni fiinţelor ce trăiesc în lumea ignoranţei. Un mare medic (Buddha) îi vindecă orbirea, iar el crede că îşi poate folosi văzul în mod adecvat până ce este instruit mai bine de către anumiţi înţelepţi. El este asemeni discipolilor care consideră că ei ştiu totul până când le este predicată adevărata cale a iluminării de către cei ce sunt bodhisattva (cap. 5).

Atunci domnul profeţeşte căile ascultătorilor săi ca viitori Buddha, însă ei trebuie mai întâi să

acorde veneraţie mai multor milioane de Buddha (cap. 6).

El le vorbeşte despre un Buddha străvechi de care îşi aduce aminte, a cărui viaţă a fost de 5.400.000 miriade de cicluri. Acesta este un exemplu de cifre frecvente în aceste sūtra. Viaţa acestui Buddha cu o serie de alte exagerări se bazează pe cea a lui Buddha istoric. După obţinerea iluminării acesta a recitat sūtra *Lotusului adevăratei doctrine* timp de optzeci de mii de cicluri. Cei şaisprezece fii ai săi, care au devenit cu toţii Buddha-şi, au continuat să o repete, iar ultimul a fost Śākyamuni, care o repetă acum. Atunci când un Buddha este pe cale să obţină Nirvāṇa finală este momentul în care el explică faptul că există o singură cale. El este asemeni unei călăuze conducând un grup de oameni spre Ratnadvīpa (insula nestemată), care pe drum devin istoviţi şi doresc să se întoarcă. El creează un oraş magic, unde ei se odihnesc, după care sunt dornici să meargă spre adevărata lor destinaţie. Astfel Buddha atrage fiinţele cu ideea iluzorie de Nirvāṇa, iar apoi le arată adevăratul scop al atotcunoaşterii (cap. 7).

Sūtra continuă să facă ravagii prin doctrina mai veche, vorbind despre convertirea la calea lui Buddha a tuturor celorlalţi mari discipoli care sunt prezenţi, Purṇa, căpetenia predicatorilor doctrinei, Kauṇḍinya, primul dintre cei cinci discipoli, Ānanda, servitorul lui Buddha, fiul său Rāhula, şi ceilalţi arhaţi (cap. 8, 9).

Apoi întorcându-se spre bodhisattva-şii prezenţi, el vorbeşte despre marea valoare a acestei sūtra pentru calea lor. Cei care ascultă doar un singur vers sunt siguri de desăvârşita iluminare. A rosti un singur cuvânt aspru împotriva ei este mai rău decât a vorbi sarcastic înaintea lui Tathāgata. Un bodhisattva care o predică va intra în sălaşul lui Tathāgata, îi va purta roba şi se va aşeza pe locul doctrinei. Sălaşul este stăruinţa în compasiunea

faţă de toate fiinţele, roba este marea răbdare şi smerenie, iar locul este pătrunderea în vacuitatea tuturor lucrurilor. Aici referirea la Vacuitate este una dintre cele câteva situaţii care arată că o doctrină filozofică exista în acea vreme (cap. 10).

Discursul devine acum fantastic, însă este important de arătat ce a devenit concepţia populară a unui Buddha. O stupa de nestemate apare, iar o voce vine din ea omagiindu-l pe Buddha pentru rostirea acestei sūtra. Este stupa ce conţine corpul lui Buddha Prabhūtaratna din trecut, iar Buddha actual dorea ca acesta să fie prezent ori de câte ori sūtra Lotus era recitată; Tathāgata-şii din celelalte tărâmuri buddhice trebuiau să fie prezenţi de asemenea. Prin urmare, Buddha a aruncat o rază care a făcut milioane de lumi vizibile în toate direcţiile cu Buddha-şi predicând Doctrina în fiecare. Ei vin în număr mare precum firele de nisip din fluviile Gange, astfel încât nu este loc pentru nici un zeu şi îi cer lui Buddha să deschidă stupa. El face întocmai, Prabhūtaratna este văzut stând cu picioarele încrucişate înăuntrul ei, iar Buddha se aşează lângă el pe jumătate din spaţiu. Restul sūtrei este o apologie asupra meritelor sale.

Buddha spune cum atunci când a fost rege a petrecut o mie de ani ca servitor al unui călugăr pentru a învăţa *Lotusul*. Acest călugăr a fost Devadatta şi în serviciul său Buddha a dobândit Perfecţiunile. Prin urmare, într-o zi Devadatta va deveni un Buddha. Mañjuśrī vine din ocean, unde convertise nenumărate fiinţe. O fată nāga de opt ani apare, ea este gata de iluminare, însă nu o poate obţine datorită sexului ei. Atunci ea îi oferă lui Buddha o nestemată, sexul i se schimbă, ea devine un bodhisattva şi se îndreaptă spre sud pentru a predica (cap. 11).

Nenumăraţi bodhisattva-şi vin şi se oferă să predice sūtra iar Maitreya cuprins de uimire întreabă cum a putut Buddha să înveţe atât de

multe fiinţe în cei patruzeci de ani care trecuseră de la iluminarea sa (cap. 12-14).

Răspunsul arată poziţia Mahāyānei atât cu privire la doctrina cât şi la metafizica lui Buddha. Buddha începuse într-adevăr să predice cu patruzeci de ani în urmă, însă aceasta a fost un truc; în realitate el este etern. Dacă oamenii ar crede că el se află întotdeauna aici, ar deveni nepăsători. Căci el explică:

> Tathāgata, care a fost iluminat cu atât de multă vreme în urmă, are o longevitate nemărginită şi a existat dintotdeauna. Fără a fi dobândit Nirvāṇa el face un spectacol al obţinerii Nirvāṇei de dragul celor care trebuie instruiţi. Şi nici chiar astăzi nu este epuizat străvechiul meu curs ca bodhisattva, nici durata vieţii mele nu este epuizată, însă chiar în această zi de două ori atâtea zece milioane de miriade de sute de mii de cicluri vor fi necesare pentru a-mi epuiza longevitatea. Apoi iarăşi, deşi nu am dobândit Nirvāṇa, declar dobândirea de către mine a Nirvāṇei. De ce anume? În acest fel maturez fiinţele, ca nu cumva dacă ar fi să stau vreme îndelungată şi fiind văzut adesea, fiinţelor cu rădăcini nedesăvârşite ale binelui, văzând că Tathāgata rămâne, să le vină ideea că totul este doar un joc ... ele nu ar mai depune străduinţă pentru a se salva din întreita lume şi nu ar obţine ideea că cei ce sunt Tathāgata sunt greu de atins. Prin urmare Tathāgata prin iscusinţa sa în mijloace a spus acestor fiinţe, „greu de obţinut, o călugări, este venirea unui Tathāgata.”[269]

Tot ceea ce discipolii doctrinei mai vechi susţin despre Buddha istoric este astfel admis şi totuşi

adevărul este cu totul altul.

> Căci întreia lume este văzută de către cei ce sunt Tathāgata aşa cum este în realitate; ea nu este născută, nu moare, nu trece, nu se naşte, nu transmigrează, nu obţine Nirvāṇa. Ea nu este nici reală, nici ireală, nici existentă, nici nonexistentă, nici astfel, nici altfel, nici falsă, nici nefalsă, nici altfel nici astfel.

Aceasta este o formulare simplă a doctrinei fundamentale a Vacuităţii. Semnificaţia ei se va vedea mai jos în lumina Perfecţiunii Înţelepciunii. Totuşi, în modul popular de expresie, Tathāgata se manifestă el însuşi. El procedează astfel „atunci când oamenii devin necredincioşi, neînţelepţi, ignoranţi, nepăsători, iubitori de plăceri senzuale." În acelaşi fel zeul Krişna din *Bhagavadgītā* (iv, 7, 8) spune: „Ori de câte ori este o slăbire a dreptăţii şi o apariţie a nedreptăţii, eu mă ivesc în lume. Pentru a salva binele şi pentru a distruge pe răufăcători, pentru a statornici dreptatea eu renasc din vreme în vreme." Relaţiile istorice efective dintre buddhism şi krişnaism sau vişnuism nu sunt cunoscute, însă aici avem popularul buddhism Mahāyāna conformându-se exact credinţelor hinduismului contemporan lui. Totuşi, baza metafizică a buddhismului rămâne cu totul independentă (cap. 15).

Capitolele care urmează proslăvesc meritele predicării şi ascultării sūtrei (cap. 16-20) şi vorbesc despre marea devoţiune manifestată de o serie de bodhisattva-şi în venerarea şi predicarea ei (cap. 21-26). Înainte de a repune stupa la locul ei, cei doi Buddha, Śākyamuni şi Prabhūtaratna, vreme de 100.000 ani îşi înălţară vocile, care atinseră lumea lui Brahma.[270]

Se va vedea că interesul principal al scrierii *Lotus* este acordat celor ce sunt Buddha şi virtuţilor lor. Bodhisattva-şii sunt cu totul subordonaţi acestora, cu excepţia capitolelor de la 22 la 26. Buddha a devenit o fiinţă eternă şi un obiect de veneraţie nediferind în puteri şi însuşiri de zeii religiilor rivale. Religia nu este monoteism, nu mai mult decât a fost hinduismul popular.[271] Nu existau Buddha-şi doar în cele zece direcţii ale spaţiului (cele patru puncte cardinale, punctele intercardinale, zenitul şi nadirul), ci fiecare lume avea Buddha-şii şi bodhisattva-şii corespondenţi lor. Numele şi numărul acestor Buddha-şi variază în mare măsură. Varianta scurtă a *Sukhāvatīvyūha* aşează cinci sau şase în fiecare punct. *Lotus* are o listă de şaisprezece, doi în fiecare punct, exceptând faptul că este unul în nord-est şi Śākyamuni în centru. Doi dintre ei sunt altminteri faimoşi: Akshobhya în est şi Amitābha în vest.

Este lesne de văzut cum acest tip de buddhism a dispărut din India. Ca formă de veneraţie el nu era diferit în ochii devoţilor săi, care repetau formule magice şi adorau statui, prin nimic mai mult decât prin numele zeităţilor. Însă pentru membrii hirotonisiţi ai Ordinului, ca şi pentru aceia dintre laici pentru care religia era mai mult decât ritual, concepţia căii lui bodhisattva avea un scop diferit. Acesta era un ideal salutar întrecând de departe cucerirea Nirvāṇei pentru sine însuşi. Totuşi nu aceasta este concepţia predominantă din *Lotus*. Ea este încă concepţia populară a fiinţelor demne de veneraţie, care conferă binefaceri asupra protejaţilor lor. În plus bodhisattva-şii mai curând decât Buddha-şii devin obiectele principale ale devoţiunii. Acesta este punctul de vedere al capitolelor rămase din *Lotus*.

OBSERVAŢIE ASUPRA FORMULELOR MAGICE

Capitolul 21 din Lotus este intitulat Formule Magice (*dhāraṇi*). Formulele magice alcătuiesc o parte importantă a buddhismului popular, însă nu au în ele însele nimic caracteristic buddhismului în mod particular. Ele sunt o formă a magiei simpatetice, care constă din pretenţia că (împreună cu anumite acţiuni rituale) un anumit eveniment dorit are loc, iar prin forţa cuvântului se presupune că dacă fiecare detaliu este în mod adecvat realizat, evenimentul se produce. Formulele apar în India cel mai timpuriu în *Rig-veda*, iar *Atharva-veda* este cu puţin mai mult decât o culegere a unor astfel de formule sau farmece. Însă practica este mult mai vastă şi fără îndoială mai veche decât religia vedică. Formule de acelaşi fel există în engleza veche, germana veche şi celtă, pentru a nu merge mai departe.

Formule de acest fel infectaseră deja buddhismul popular, deoarece există mai multe exemple în Canonul pāli. În *Āṭānāṭiya-sutta* (*Dīgha*, iii, 194), cei patru Mari Regi împreună cu trupele lor îl vizitează pe Buddha. Vessavana (*Kuvera*), Marele Rege din nord, îi acordă lui Buddha o formă de „protecţie" (*rakkha*) împotriva fiinţelor non-umane ostile, yaksha, gandharva, kumbhaṇḍa şi nāga. Acestea sunt zeităţile minore din suita celor Patru Regi, însă multe dintre ele, spune Vessavana, îi sunt favorabile lui Buddha şi, dacă călugării, călugăriţele, laicii şi laicele vor repeta formula, aceste fiinţe îi vor proteja. Formula însăşi este în versuri şi constă din omagiul către şapte Buddha şi către cei patru Mari Regi. După aceea Buddha o repetă călugărilor săi, astfel încât aceasta devine parte a cuvântului lui Buddha.[272] Credinţa generală printre buddhişti în astfel de fiinţe şi puterile lor apare peste tot. Ni se spune că atunci când Buddha mergea în orice sat sau oraş, fiinţele non-umane nu vătămau oamenii (*Dīgha*, i, 132).

Credinţa în forţa magică a cuvântului a condus la ideea că cuvintele nu trebuie să fie inteligibile. În engleza veche găsim liste de cuvinte celtice deformate, care cândva au avut un sens, dar care au ajuns să fie repetate mai curând ca nişte cuvinte de putere. Acest lucru a mers chiar mai departe în India, unde sunt repetate lungi liste de cuvinte mai curând inventate. În *Lotus* (cap. 21) bodhisattva Bhaishajyarāja şi alţii rostesc formule de protecţie pentru cei care păstrează sūtra. Ele sunt liste de cuvinte fără sens, şi se termină de obicei prin cuvântul *svāhā* (un termen vedic folosit în aducerea de jertfe zeilor). Un exemplu a unuia dintre cele mai scurte din *Lotus* este *aṭṭe taṭṭe naṭṭe vanaṭṭe anaḍe nāḍi kunaḍi svāhā*. Toate cuvintele sunt sub formă de vocative feminine şi par să fie modelate pe formule adresate divinităţilor feminine. Formule de exact acelaşi tip şi uneori formule identice se găsesc de asemenea în hinduism. Divinităţile feminine din hinduismul timpuriu sunt aproape non-existente şi nu poate fi îndoială că deopotrivă în hinduism şi buddhism a existat un împrumut din izvoare non-ariene.

Una dintre cele mai cunoscute formule de acest tip este bine-cunoscutul *oṃ maṇipadme hūṃ*. Acesta a fost adesea greşit înţeles, deoarece a fost mai întâi raportat de către călători cu totul ignoranţi cu privire la limbă.[273] Chiar acesta a fost cazul şi cu Klaproth, care l-a expus în 1831.[274] El nu vede că *maṇi* nu este un cuvânt distinct, ci doar un suport. El credea că acesta ar putea fi nominativ sau vocativ, însă dacă ar fi fost un cuvânt şi vocativ el ar fi fost *maṇe*, iar dacă ar fost nominativ *maṇil*. Într-adevăr *maṇipadme* este un cuvânt şi un feminin vocativ,[275] astfel că împreună cu silabele invocaţiei *oṃ* şi *hūṃ* înseamnă „O Maṇipadmā.” Maṇipadmā este „cea care are o nestemată lotus.” F.W. Thomas crede că ea a fost o corespondentă feminină a lui Avalokiteśvara, însă în *Kāraḍavyūha*, unde formula este expusă, nu

există nici urmă de o astfel de fiinţă feminină. Mai probabil ea este alcătuită ca şi celelalte pe modelul formulelor hinduse.[276] Avalokiteśvara este reprezentat cu un lotus în mână. Maṇipadma ca un epitet nu pare să i se aplice, însă el are epitete precum *padmapāṇi* „având un lotus în mână," *padmadhara* „purtând un lotus," şi *śubhapadmahasta* „având un lotus imaculat în mână." Nu este sigur, totuşi, că formula a fost iniţial conectată cu Avalokiteśvara. „Formula cu şase silabe" este menţionată în *Divyāvadāna* (613) şi se referă probabil la această formulă. Însă nu există aici nici o menţiune a lui Avalokiteśvara. De asemenea în *Lotus*, cu toate că există mult despre Avalokiteśvara şi formule magice, nu apare nici o menţiune a acestuia.

Există sute de dhāraṇi, iar acestea nu sunt toate simple vorbării. Ele sunt de obicei încorporate într-o sūtra ca în cazul *Aṭānāṭiya-sutta*. În *Megha-sūtra* Buddha oferă formule fiinţelor Nāga pentru aducerea ploii, care trebuie rostite de către recitatorii doctrinei împreună cu anumite ceremonii. *Aparimitāyurjnāna-sūtra* a fost tradusă în tibetană, chineză şi aryāna nordică.[277] Este o formulă de 108 silabe pentru obţinerea vieţii fără sfârşit. Marile sūtre Mahāyāna, precum *Lotus* însăşi, ajung să fi tratate ca obiecte magice aducând binecuvântare oricui le ascultă, le citeşte sau le scrie, sau care determină scrierea lor. Despre *Lotus* însăşi se spune că „este salvatoarea tuturor fiinţelor din toate primejdiile, un eliberator de toate suferinţele. Este asemeni unui lac pentru cel însetat, unui foc pentru cel înfrigurat, ca un veşmânt pentru cel gol, ca un conducător de caravană pentru negustori, ca o mamă pentru copiii ei, ca o corabie pentru cei ce vor să traverseze, ca un medic pentru cel bolnav, ca o făclie pentru cei prinşi în întuneric, o nestemată pentru cei ce caută avere, un rege universal pentru prinţişori, un ocean pentru râuri, o torţă pentru risipirea a tot

întunericul.” Despre Capitolul 22 se spune că „va fi precum un leac pentru bolnav şi suferinţă. Asupra celui care va fi ascultat această secţiune a doctrinei nici o suferinţă trupească nu se va pogorî, nici bătrâneţe, nici moarte prematură.”

265 *Hist. Indian Philos.*, I, 125; vezi de asemenea J.R. Rahder, *Daśabhūmika-sūtra*, pref. p. xx.

266 La Vallée Poussin, *Mahāyāna* în *ERE*.

267 Acesta este cercul celor treizeci şi două de însemne ale unui Buddha.

268 Cuvântul este *tathāgata*, iar aici este folosit în general atunci când se referă la cei ce sunt buddha în general.

269 *Lotus*, p. 319.

270 Kern, care a explicat imagistica sūtrei în mod astronomic, spunea că Śākyamuni era soarele şi Prabhūtaratna luna în eclipsă. Bodhisattva-şii însoţitori erau stelele, iar vocile celor ce sunt Buddha razele soarelui.

271 Cu toate acestea, logica monoteismului a fost aplicată. *Mahāvastu* (i, 122) spune că există doar un singur Buddha în fiecare tărâm buddhic, altminteri ar însemna că un Buddha ar fi incapabil să întreprindă toată lucrarea sa buddhică.

272 Aceasta apare într-o culegere de formule în principal din Scripturile cunoscute drept Pirita (în pāli, *paritta*) „protecţie,” folosite încă de buddhiştii din Ceylon şi India Îndepărtată. Buddhaghosa, comentând sutta, explică modul în care formula trebuie recitată.

273 Cel mai timpuriu pare să fie franciscanul Willelm de Rubruk sau Rubruquis, care a fost trimis în 1253 spre Tartar de către Louis al IX-lea al Franţei. El îl transmite sub forma *ou mani hactain*, şi, aşa cum unul dintre preoţi i-a spus lui, înseamnă „Deus tu nosti.” *Itinerarium in Recueil de voyages et des Mémoires publié par la Société de Géographie*, Paris, 1839.

274 *JA*., 1831, 185 şi următoarele „Le sens de la phrase est trés claire. Lue *Om Mani Padma houm* elle signifie Oh! Précieux Lotus, Amen; et si on lit. *Om mani padme houm*, Oh! le Joyau (est) dans le Lotus, Amen.”

275 Acest lucru a fost arătat de către W.H. Mill, dar explicaţia sa nu a făcut impresie. H.H. Wilson credea că era un locativ, şi prin

urmare a inventat bodhisattva Manipadma. Acesta este singurul motiv pentru care acest nume apare în marele lexicon de la St. Petersburg. Întreaga problemă a fost în cele din urmă limpezită gramatical de către F.W. Thomas, *JRAS*, 1906, 464, şi A.H. Franke, *JRAS*., 1915, 397 şi următoarele.

276 Corespondentele feminine nu au ajuns să fie inventate, însă ele nu se găsesc în *Kāraṇḍavyūha*, nici sensul tantric care a devenit ataşat cuvintelor *mani* şi *padma*.

277 Editată de Walleser, Heidelberg, 1916.

Capitolul XV
POPULARA DOCTRINĂ A LUI BODHISATTVA

Calea lui bodhisattva este una cu instruire îndelungată, un progres care se face în etape până la starea de Buddha. Dar în învăţătura populară cele două trăsături proeminente ale sale sunt enormele eforturi şi suferinţe pe care aspirantul trebuie să le îndure şi extraordinarele binecuvântări pe care aceştia le conferă celorlalţi. Aceste două calităţi sunt cele cărora le sunt dedicate capitolele rămase din Lotus (cap. 22-26). Mai mulţi bodhisattva vin înaintea celor doi Buddha din stupa, însă cel mai de seamă este Avalokiteśvara.[278] Aceste capitole sunt probabil mai târzii decât prima parte a sūtrei şi ne arată un alt stadiu, dar nu ultimul, în dezvoltarea religiei devoţiunii sau bhakti în buddhism.

Avalokiteśvara din Capitolul 24 este preţuit de către Buddha pentru beneficiile pe care le conferă adoratorilor săi. El salvează de toate felurile de nenorociri doar prin rostirea formulei „plecăciune, plecăciune protectorului Avalokiteśvara, bodhisattva, marea fiinţă.” Nu există nici o referire la formula cu şase silabe. El salvează de patimile senzualităţii, urii şi prostiei; conferă descendenţi şi alte binecuvântări; îşi asumă diferite înfăţişări pentru a atinge toate fiinţele şi apare ca un Buddha sau ca unul dintre zeii hinduşi, Brahma, Indra, Śiva. Acesta este exact aspectul sub care el apare în *Kāraṇḍavyūha*, o sūtra dedicată lui în mod expres. Această sūtra este chiar mai târzie decât *Lotus*, şi arată venerarea lui bodhisattva în punctul ei culminant.[279]

În *Kāraṇḍavyūha* nu există nici o polemică împotriva adepţilor śrāvaka. „Discipolii” şi-au pierdut probabil orice importanţă ca rivali; ei nu sunt menţionaţi ca fiind prezenţi, însă există lungi liste de bodhisattva-şi, diferite clase de zei şi zeiţe şi multe sute de mii de laici, femei laice, asceţi rătăcitori şi chiar jainişti (*nirgrantha*). O trăsătură curioasă este aceea că deşi este admisă ca o sūtra târzie, ea păstrează unele pasaje din lucrările sarvāstivādine, păstrând chiar doctrina arhat-ului şi o menţiune a scripturilor acestora, desigur atunci când consemnează legende străvechi. Însă toate referirile la doctrină sunt cu totul superficiale, cu excepţia credinţei în meritele lui Avalokiteśvara şi binecuvântările ce rezultă din venerarea lui.

Buddha se afla la Śrāvastī şi raze apăreau din Avīcī, cel mai de jos infern, împodobind şi aurind întregul oraş. Buddha explică că aceasta se datoreşte măreţiei lui Avalokiteśvara, care intrase în acest infern. La intrarea sa locul deveni răcoros, fiinţele torturate fură uşurate, iar Yama, regele Dharmei, îl proslăvi într-un prelung elogiu. El se duse apoi în oraşul duhurilor (fiinţele preta). Apă se scurse din porii pielii sale, iar duhurile fură izbăvite de foame şi sete. Apoi el le predică această sūtra, erezia lor de a crede într-o entitate permanentă[280] fu distrusă, ele ajunseră în fericita lume Sukhāvatī şi deveniră bodhisattva-şi.

Buddha povesti apoi meritele anterioare ale lui Avalokiteśvara. În vremea lui Buddha Vipaśvin el crease lumea. „Din ochii săi au apărut soarele şi luna, din fruntea sa Maheśvara (Śiva), din umerii săi Brahmā şi ceilalţi, din inima sa Nārāyāna (Viśṇu), din dinţii săi Sarasvatī, din gura sa Vântul, din picioarele sale Pământul (dhāraṇi), din pântecul său Varuṇa. Apoi i-a spus lui Maheśvara, tu vei fi Maheśvara când va începe era Kali. Tu vei fi numit zeul fundamental (*adideva*), creator şi făptuitor.”

În vremea lui Śikhin Buddha el a venit cu un mesaj de urări la Śikhin de la Amitābha, Buddha al Sukhāvatī, Tărâmul Fericirii, din partea vestică. Este funcţia specială a lui Avalokiteśvara de a-şi duce adoratorii aici. „Înveşmântaţi în alb imaculat, zburând cu viteza vântului, ei merg în regiunea Sukhāvatī pentru a asculta faţă în faţă doctrina lui Amitābha şi odată ce au ascultat doctrina, suferinţa transmigrării nu le va mai chinui niciodată trupurile, nici bătrâneţea şi moartea împreună cu senzualitatea, ura şi prostia, nici suferinţa foamei şi setei. Ei rămân în această regiune până ce promisiunea fermă a lui Avalokiteśvara este realizată, până ce toate fiinţele sunt izbăvite de toate suferinţele, până ce sunt statornicite în suprema iluminare desăvârşită," adică, până ce toate fiinţele vor deveni Buddha. Chiar şi în această şcoală, ţelul ultim rămâne acelaşi, obţinerea Nirvāṇei.

El învaţă în continuare fiinţele în conformitate cu disciplina pe care acestea o urmează, indiferent care ar fi aceasta. Mai tolerant decât în *Lotus*, el îşi asumă înfăţişarea unui Buddha, Pratyekabuddha sau a unui arhat, pentru a predica, el ia chiar înfăţişarea zeilor hinduşi, Maheśvara şi alţii şi predică potrivit doctrinei fiecăruia. În vremea lui Viśvabhū Buddha el s-a dus în tărâmul zeilor rebeli, fiinţele asura, i-a consolat şi i-a convertit, iar apoi în tărâmul monştrilor, yaksha şi rākshasa. În urma predicii sale, „unii au atins roadele Intrării în Curent, alţii roadele Celor O Dată Întorşi, unii starea de arhat, alţii suprema iluminare." Apoi s-a dus la zeii din Tărâmul Pur sub forma unui brahman unde, după ce a făcut un miracol a declarat, „Eu nu sunt zeu, ci om şi am devenit bodhisattva nutrind compasiune pentru cei abandonaţi şi aflaţi în suferinţă, şi un învăţător al căii iluminării."

S-a dus de asemenea în Ceylon. Aici găsim numeroase legende ce aparţin şcolilor mai vechi,

iar acestea au fost inserate în sūtra atât de mecanic, încât învăţătura mai veche a fost păstrată. Ceylonul era locuit iniţial de demoni (rākshasa) feminini, monştri care se hrăneau cu carne de om. El s-a preschimbat într-o încântătoare formă a Zeului Iubirii. Monştrii i-au cerut să le fie soţ, iar el le-a promis, cu condiţia să facă ceea ce le-a cerut. Astfel el le-a expus Nobila Cale Octuplă, cele zece reguli ale acţiunii morale, şi le-a predicat cele patru Āgama. Unii au atins roadele Intrării în Curent, alţii roadele Celor O Dată Întorşi, ale Celor Fără Întoarcere, unii starea de arhat, alţii starea de Pratyekabuddha. Aceasta este aşa-numita învăţătură Hīnayāna aşa cum se afla probabil într-o sūtra folosită de compilatorul acestei lucrări.

Din Ceylon el s-a dus la Benares, unde se aflau multe mii de viermi. Luând înfăţişarea unei albine, el a murmurat invocaţia către Buddha, Doctrină şi Ordin, care a reînviat în ei amintirea lui Buddha, astfel că au atins cu toţii Sukhāvatī şi au deveni bodhisattva-şi.

S-a dus apoi în Magadha, unde o foamete durase vreme de douăzeci de ani şi a provocat o ploaie de apă şi hrană. Un bătrân de acolo a explicat că aceasta se datorează virtuţilor lui Avalokiteśvara.

Buddha vorbeşte apoi despre nenumărate samādhi obţinute de către Avalokiteśvara (aproape şaptezeci sunt numite) şi despre venirea sa pentru a salva nişte negustori naufragiaţi de demonii feminini din Ceylon apărând sub forma unui cal şi luându-i înapoi în India.[281]

În fiecare dintre porii firelor de păr ai lui Avalokiteśvara se află o lume în care locuiesc cei care cunosc formula sa magică cu şase silabe, *oṃ maṇipadme hūṃ*, iar aceştia nu vor mai rătăci niciodată în transmigrări.[282] Buddha însuşi după eforturi imense a obţinut formula magică a lui Padmottama Buddha, care a obţinut-o de la Amitābha. Totuşi, Buddha, trimite pe bodhisattva care i-a cerut-o la un recitator ale Dharmei din

Benares pentru a o primi. Bodhisattva face întocmai, iar când o cere, o voce din ceruri îi ordonă recitatorului să i-o dea. Bodhisattva se uită în sus şi îl vede pe Avalokiteśvara cu un lotus în mână. El se întoarce la Buddha şi 770.000.000 de buddha-şi se adună şi rostesc formula, *oM cale cule cunye svāhā*. Obţinerea marii formule magice este o problemă mult mai mare decât ar putea părea, întrucât ea trebuie înscrisă într-un cerc (*maṇḍala*) făcut din anumite substanţe cu diviziunile şi imaginile adecvate.

Nu este necesar să urmărim sūtra până la final. Avalokiteśvara însuşi îl vizitează pe Buddha. Maheśvara (Şiva) vine împreună cu consoarta sa Umā şi cere o profeţie. Avalokiteśvara profeţeşte că acesta va deveni Buddha Bhameśvara[283] şi că Umā îşi va schimba sexul şi va deveni Buddha Umeśvara. Acesta este unul dintre exemplele din această sūtra care arată o legătură cu adorarea lui Şiva, însă nu există până acum nici o urmă clară a dezvoltării simbolismul sexual şi practicilor cunoscute drept tantrice care au ajuns să molipsească deopotrivă şivasimul şi buddhismul.

Se va observa că de fapt nu există nimic din doctrina Mahāyāna propriu-zisă dincolo de venerarea lui bodhisattva în aceste sūtra, însă există încă alte aspecte ale credinţei care trebuie considerate. Tărâmul fericit, Sukhāvatī, este pur şi simplu unul dintre paradisurile celor ce sunt Buddha ai celor zece direcţii ale spaţiului, care a devenit important ca fiind paradisul în mod special asociat cu Avalokiteśvara, bodhisattva însoţitor al lui Amitābha. Există două sūtra numite *Sukhāvatī-vyūha*, care îşi istovesc toate forţele descriptive în portretizarea unui paradis întrecând în beatitudine pe oricare dintre cele ale religiilor rivale sau chiar ale altor Buddha-şi.

Varianta mai lungă a *Sukhāvatī-vyūha* are o formă foarte asemănătoare cu *Lotus*. Elogiate aici sunt în principal virtuţile Tathāgata-şilor. Buddha

dă o listă de optzeci şi unu de Buddha-şi, dintre care cel din urmă este Lokeśvararāja. Acest Buddha descria discipolului său Dharmākara perfecţiunile nenumăratelor tărâmuri buddhice. Discipolul a luat toate aceste tărâmuri buddhice şi a conceput un tărâm buddhic de optzeci şi unu de ori mai desăvârşit decât cele care i-au fost descrise. El a făcut legământ să devină Buddha al acestuia, iar acum locuieşte acolo, în Tărâmul Fericit Sukhāvatī, ca Amitābha, Buddha al nemărginitei lumini şi al vieţii fără sfârşit (Amitāyus). Principalii doi bodhisattva sunt Avalokiteśvara şi Mahāsthāmaprāpta. Aceasta este singura menţiune a importanţei lui Avalokiteśvara în această sūtra. În varianta mai scurtă a *Sukhāvatīvyūha*, el nu este nici măcar pomenit.

Atât aici cât şi în *Lotus* principala preocupare este limitată la natura celor ce sunt Tathāgata şi la venerarea lor. Marea dezvoltare a adorării lui bodhisattva pare să fie mai târzie. Această dezvoltare era o evoluţie naturală într-o ţară în care bhakti, devoţiunea faţă de un zeu personal precum Şiva şi Krişna şi-a asumat astfel de dimensiuni. Au fost făcute încercări de a explica bodhisattva-şii ca transformări ale zeilor hinduşi, însă aceasta pare să fie o complicaţie lipsită de necesitate pentru rezolvarea problemei. Nu este nevoie să se caute personalităţile bodhisattva-şilor în altă religie. Ei existau deja în mare număr ca produse ale liberei invenţii, iar adorarea lor a fost doar o extensie a adorării lui Buddha, care era mai veche chiar decât mişcarea Mahāyāna.

Adorarea lui Bodhisattva a fost o mişcare rivală mai curând decât o imitare a formelor hinduse ale devoţiunii. Atunci când câţiva dintre ei au devenit populari, precum Avalokiteśvara, Mañjuśrī şi Vajrapani, nu este surprinzător că ei au preluat unele dintre trăsăturile caracteristice ale zeităţilor rivale. Avalokiteśvara are unele dintre trăsăturile lui Şiva. În *Kāraṇḍavyūha* el are chiar acelaşi titlu,

Maheśvara. Totuşi el este cu totul distinct, iar când zeul Maheśvara este prezentat, el apare ca un discipol şi adorator al marelui Domn Avalokiteśvara. Un alt bodhisattva din aceste sūtra este Mañjuśrī. El este aici o mare fiinţă, dar nu în mod esenţial diferit de ceilalţi. Ulterior el capătă o semnificaţie cu totul distinctă, însă putem vedea cum acesta s-a dezvoltat dintr-un simplu bodhisattva. Originea sa nu are nevoie de nici o explicaţie, însă odată ce a existat şi a devenit popular, tot mai multe şi mai multe virtuţi şi puteri puteau fi pretinse pentru el, care, în ochii adoratorilor săi, l-ar face să-i depăşească pe zeii din celelalte religii.

O manieră foarte diferită de a considera starea de Bodhisattva este cea luată de indivizi existenţi efectiv care au intrat pe cale. Acest aspect, câtă vreme aparţine Mahāyānei este încă practic lipsit de chestiuni metafizice. El este văzut cel mai bine în lucrările lui Śāntideva, un poet şi bodhisattva din secolul al VII-lea e.n. Conform autorului tibetan, Tāranātha, acesta s-a născut ca fiu de rege în Surat. Fiind ales să devină prinţ moştenitor, el a fost convins de către Mañjuśrī şi Tara într-un vis să renunţe la tron. Tāranātha relatează de asemenea viaţa sa ulterioară şi şapte dintre miracolele sale, care nu par foarte credibile.

Śāntideva a fost numit Thomas din Kempis al buddhismului. El a fost în mod evident un personaj care avea o adevărată vocaţie pentru idealul de bodhisattva – salvarea tuturor fiinţelor. El ar fi spus, asemeni lui Abu ben Adhem, „citaţi-mă ca cel ce îşi iubeşte semenii.” Lucrarea sa *Śikshāsamuccaya* (culegerea regulilor instruirii) este un poem de douăzeci şi şapte de stanţe, la care a adăugat un lung comentariu constând în principal din extrase din scripturile Mahāyāna. Este o carte de reguli morale pentru bodhisattva care a făcut legământul şi începe antrenamentul şi alcătuieşte o Vinaya a lui bodhisattva, după cum o numeşte el

însuşi. El începe prin accentuarea importanţei gândului de a obţine iluminarea. Este mai important chiar decât adevărata doctrină, căci bodhisattva poate încă să dezvolte virtuţile unui Buddha. Toate fiinţele asemeni lui evită pericolele şi suferinţa şi nu există nici un motiv pentru care el s-ar păzi pe sine mai mult decât pe ceilalţi. El trebuie să-şi facă legământul de constrângere morală în prezenţa unui Buddha sau învăţător spiritual, pentru că gândindu-se la el îi va fi mai puţin probabil să-l încalce. El trebuie să evite căile rele, compania nefastă şi frivolă şi păcatele specifice care-l asaltează pe bodhisattva atunci când intră pe cale (*ādikarmika*). Dintre acestea există opt: (1) descurajarea ascultătorilor prin predicarea doctrinei într-o manieră neadecvată dispoziţiei lor, (2) convingerea lor de a urma Calea discipolilor sau Pratyekabuddha-şilor pe temeiul că Perfecţiunile sunt prea înalte pentru ei, (3) învăţarea lor că studiul Mahāyānei face lipsită de necesitate respectarea Pratimoksha sau a regulilor morale, (4) discreditarea Căii discipolilor, (5) vorbirea răuvoitoare despre alţii şi exaltarea de sine, (6) lauda propriilor realizări de dragul câştigului şi gloriei, (7) când se află în starea de preot al unui rege sau ministru să jefuiască sau să dăuneze Ordinului, (8) când se află în poziţia de rege să provoace imoralitate printre călugări.

Śāntideva este în principal preocupat de instruirea morală a lui bodhisattva şi are foarte puţin de spus despre realizările mai înalte. El dă cele zece legăminte în conformitate cu *Daśabhūmika-sūtra* şi discută Formula Cauzală, dar sfârşeşte prin a spune „ei bine, ştim într-adevăr că ceea ce este compus este foarte rău şi nefast şi vom proceda la retezarea acestei combinaţii şi asamblări, însă de dragul maturării fiinţelor nu vom trece la desăvârşita încetare a tuturor lucrurilor compuse.”

Ceea ce Śāntideva ne spune în lucrarea sa este în principal exprimat în extrase din sūtrele Mahāyāna, iar din acestea obţinem o impresie mai favorabilă asupra literaturii Mahāyāna decât este oferită de lucrări precum *Lotus*. Śāntideva a fost fără îndoială un personaj excepţional, însă faptul că un astfel de om şi o astfel de învăţătură putea să apară în secolul al VII-lea şi putea obţine recunoaştere ca unul dintre cei mai proeminenţi învăţători, arată că buddhismul nu se afla într-o stare generală de decadenţă morală. Degenerarea care a apărut afecta anumite şcoli, în măsura în care acestea sufereau de degradarea morală la care mişcările ascetice au fost întotdeauna expuse sau pentru că au adoptat credinţe şi practici străine buddhismului.

Bodhicaryāvatāra a lui Śāntideva, „intrarea pe calea iluminării", a fost numită cel mai frumos poem din buddhism. Este remarcabil nu doar ca literatură, dar mai mult decât orice în aspectul său personal al revelaţiei unei minţi profund religioase. Este saturat de ideea că el trebuie să se străduiască prin nenumărate vieţi să obţină virtuţile prin care, în prezenţa celor ce sunt Buddha, el se roagă să devină un neutralizator al tuturor suferinţelor pentru toate fiinţele. Există un sistem de adorare pentru bodhisattva-şi pe care rugăciunile sale par să se bazeze:[284] (1) Proslăvirea celor ce sunt Buddha, (2) actele veneraţiei, (3) mărturisirea păcatelor, (4) preţuirea virtuţii, (5) implorarea Buddha-şilor să predice şi rugămintea de a-şi amâna Nirvāṇa, (6) generarea gândului iluminării, (7) transferul propriilor merite pentru beneficiul celorlalte fiinţe. Confesiunea lui începe astfel:

> Toate păcatele pe care le-am săvârşit sau provocat în nenumărate naşteri sau în aceasta, tot ceea ce prin amăgirea-mi am aprobat spre

vătămarea mea, mărturisesc ca păcat şi sunt astăzi chinuit de căinţă.
Toate păcatele pe care le-am comis împotriva celor Trei Nestemate, împotriva mamei sau tatălui, sau împotriva învăţătorilor şi celorlalţi, prin faptă, cuvânt şi gând, laolaltă cu multele vicii şi insulte, O călăuzitorilor, toate aceste dureroase păcate le mărturisesc.
Şi cum aş putea să mă salvez? Sunt pentru totdeauna chinuit, O călăuzitorilor, nu lăsaţi moartea să vină prea curând asupră-mi, înainte ca păcatul meu să fie distrus.[285]

La el gândul iluminării îşi găseşte expresie astfel:

Astfel prin tot binele pe care l-am făcut fie ca eu să devin un neutralizator al tuturor suferinţelor tuturor fiinţelor.
Fie ca eu sa devin leac pentru cei bolnavi şi medic al lor, sprijinul lor până când boala nu se mai întoarce.
Chinurile lor izvorâte din foame şi sete, fie ca eu să le alin prin ploi de hrană şi băutură; în vremurile de foamete de la sfârşitul unei epoci fie ca eu să devin băutură şi mâncare.
Fie ca eu să devin un inepuizabil depozit pentru cei nenorociţi, şi să fiu cel dintâi care să le furnizeze diversele lucruri de care au nevoie.
Propriul meu sine şi plăcerile mele, toată moralitatea mea, trecută, prezentă, şi viitoare, le sacrific fără părere de rău, spre a obţine bunăstarea tuturor fiinţelor.

Pentru sine el are o singură consolare, cunoaşterea celor două adevăruri, pe care le va

atinge într-o zi prin desăvârşirea sa cu Perfecţiunea Înţelepciunii.

> Când oare voi aduce, pentru cei care sunt arşi în focul suferinţei, pacea prin favorurile născute din norii de ploaie ai meritului meu? Când oare voi predica cu veneraţie Vacuitatea, lor, celor care cred că lucrurile sunt reale?

278 Dificultatea în a interpreta acest nume stă în *avalokita*. În întregime el poate însemna fie „Domn al *avalokita*", fie Domnul care este *avalokita*." Cel dintâi este cel mai probabil judecând după îmbinările asemănătoare – *Dharmeśvara* „Domnul doctrinei," *Dharaṇīsvara* „Domnul pământului," şi un alt titlu al lui Avalokiteśvara, *Lokeśvara* „Domnul lumii." *Avalokita* vine de la verbul *avalokayati* „a privi la, a examina." Nu există nici o îndoială că *avalokitaṃ* poate fi folosit ca un substantiv „a privi (a veghea) la sau a examina." Zimmer spune că nu este verosimil că Av. a fost numit astfel de la acţiunea privirii în general. Aceasta este adevărat, însă el nu a observat faptul că verbul din pāli este frecvent utilizat de către Buddha cu un sens foarte special. În comentariile pāli el priveşte asupra lumii, sau o examinează, de două ori pe zi, pentru a vedea ce fiinţe au nevoie de ajutorul său. Avalokiteśvara, asemeni lui Buddha, cercetează lumea din compasiunea sa pentru toate fiinţele şi în acest sens este „Domnul Veghei." *Lotus* însăşi arată că el este numit astfel deoarece va ajuta pe oricine care îi aude numele sau îl ţine minte, şi din nou în porţiunea versificată, spune: „Văzând fiinţele chinuite de multe sute de suferinţe şi întrucât el posedă forţa cunoaşterii pure, privindu-i (*vilokiyā*) pe cei istoviţi de numeroase suferinţe, el este prin urmare salvatorul lumii inclusiv pentru zei." Aceeaşi explicaţie a fost dată de către Burnouf (*Int*., 226) pe baza autorităţii lucrării *Guna-kāraṇḍavyūha*.

279 Există o prelucrare a sūtrei în versuri, *Guṇa-kāraṇḍavyūha*, care a fost analizată de către Burnouf, *Int.*, 220.

280 *Satkāyadṛiṣṭi* sau *Atmāmīyagrāha*. Aceasta este credinţa într-un sine şi nu este particulară Mahāyānei.

281 Aceasta este binecunoscuta *Rākshasī-sūtra* (numită astfel în *Divy*., 524). În forma cea mai timpurie a poveştii, calul era Buddha, însă aici Avalokiteśvara îi ia locul şi îl salvează pe conducătorul caravanei, care este Buddha într-o viaţă anterioară.

282 Rahder citează din *Vimalakīrtinirdeśa*, „un bodhisattva poate manifesta într-un singur por al pielii sale toate tărâmurile din toate cele zece direcţii, chiar şi soarele, luna şi stelele."

283 „Domnul cenuşilor;" Şiva este cunoscut prin *Bhasmaśuddhikara* „cel care realizează purificarea cu cenuşă," şi epitete asemănătoare.

284 *Dhs*., 14; cf. La Valée Poussin, *Bouddhisme, études et mat.*, p. 106.

285 Vezi Śantideva, *Intrarea pe calea iluminării*, trad. Radu Claudiu Canahai, Editura Herald, Bucureşti, 2006 - n.t.

Capitolul XVI
CALEA UNUI BODHISATTVA

Două aspecte ale doctrinei Mahāyāna, care nu par să afişeze vreo legătură unele cu altele, se reliefează într-un mare contrast. Există latura religioasă a venerării fiinţelor sfinte împreună cu idealul unei succesiuni de vieţi de virtuţi eroice şi latura filozofică dezvoltând cele mai îndrăzneţe speculaţii în logică şi epistemologie. Cauza acestui contrast era inerentă buddhismului încă de la începuturi – împărţirea în ordin monastic şi laicitate. Laicul primea instruire din partea Ordinului, „discursuri despre acordarea de pomeni, moralitate, paradis, relele dorinţelor senzuale, lipsa de valoare a pângăririlor şi binecuvântarea renunţării," aşa cum o descriere inflexibilă o exprimă. Numai celor ale căror minţi erau predispuse şi care erau gata să abandoneze viaţa de mirean le erau predicate cele patru Nobile Adevăruri.

Câtă vreme se afla în lume, laicul era membru al unei societăţi în care casta nu era doar o credinţă religioasă, ci parte a structurii societăţii. Ca membru al aceste societăţi, oricât de favorabil era faţă de Ordin, el avea de îndeplinit îndatoririle castei sale. De la naştere, şi chiar înainte de naştere, erau îndeplinite ceremonii pentru bunăstarea sa, iar el rămânea supus riturilor şi sacramentelor laice în fiecare stadiu al vieţii. Buddhismul nu a făcut nici o încercare de a aboli sistemul castei. Găsim pasaje în care riturile şi sacrificiile sunt reinterpretate şi considerate din punct de vedere moral, dar nu există nici o condamnare a lor ca atare.[286] Numai când cineva

intra în Ordin se întâmpla ca familia sa să fuzioneze cu clanul asceţilor şi el devenea un fiu al lui Buddha. Ca laic el ţinea cele cinci precepte morale împreună cu trei reguli suplimentare ale abstinenţei şi zilelor de post.

În literatura mai veche religia laicului pare să fi fost în mare măsură aşa cum o găsim în cărţile rituale hinduse. Regii îndeplineau mari sacrificii, iar laicul obişnuit riturile sale zilnice. Această teorie a îndatoririi morale a omului era înţeleasă pentru hindus din sistemul Karma-mīmāṃsā, care făcea salvarea dependentă de karma, această karma fiind îndeplinirea cuvenită a sacrificiilor aşa cum erau înţelese de către preoţimea brahmană. Gândirea upanișadică avansase deja dincolo de acest aspect, însă învăţătura upanișadelor nu era menită laicului obişnuit, nici nu voia să facă sacrificiile inutile cu excepţia celor care prin urmarea unui antrenament special au atins un stadiu mai înalt.

Însă pentru laic a apărut un nou tip de religie. Este posibil ca la origine aceasta să nu fi fost câtuşi de puţin brahmanică, dar în cele din urmă ea a fost absorbită în hinduism. În acest tip găsim o devoţiune exclusivă (*bhakti*) faţă de un singur zeu, o fiinţă personală care promite salvarea pentru toţi cei care îl venerează cu credinţă. Cel mai timpuriu exemplu al acestui tip este *Bhagavadgītā*, poemul în care zeul Krişna transformă doctrina karmei prin predicarea că fapta nu trebuie îndeplinită de dragul meritului consecvent sau din plăcere şi că salvarea depinde de puterea zeului de a-i salva pe adoratorii săi devotaţi. Importanţa lucrării este citată aici doar ca un exemplu al religiilor emoţionale care au pătruns hinduismul popular. Nu avem nici o dovadă pentru a aşeza contactul unor astfel de religii cu buddhismul mai devreme de secolul al II-lea î.e.n.[287] Aceasta este perioada în care găsim dovezi arheologice pentru existenţa unei religii a devoţiunii (*bhakti*) şi tot aceasta este

perioada din care venerarea bodhisattvaşilor apare în buddhism. Credinţa în bodhisattvaşi poate foarte bine să se fi dezvoltat în mod natural din povestea lui Buddha istoric şi a existenţelor sale anterioare. Calea pe care el a urmat-o a ajuns să fie privită ca o cale posibilă pentru toţi, iar inventivitatea mahāyāniştilor a adăugat numele a nenumăraţi bodhisattvaşi. Este puţin îndoielnic că adoraţia de tip bhakti pe care laicul buddhist o găsea peste tot în jurul său să fi stimulat exact acelaşi tip de adoraţie pe care o găsim în doctrina populară a lui bodhisattva.

Pe lângă adorarea acestor mari fiinţe exista o tratare teoretică a stadiilor căii lui bodhisattva de către diverse şcoli de educaţie buddhistă. Cea mai timpurie se află în *Mahāvastu*, unde este dată o listă de zece stadii. Întâlnim aici aceeaşi problemă ca în situaţia doctrinei Sarvāstivāda şi anume, dacă aceasta poate fi considerată un împrumut din Mahāyāna. Aparent nu pare să fi existat vreo şcoală despre care să se poată vorbi ca iniţiatoare a acestei doctrine şi ca sursă din care celelalte au împrumutat-o. Concepţia unui Buddha ca om care s-a străduit timp de nenumărate naşteri este mai vastă decât orice şcoală. Atunci când sarvāstivādinii au început să predice că prin învăţătura lui Buddha oricine ar putea face legământul de a deveni un Buddha, nu avem nici un motiv să credem că a existat o şcoală Mahāyāna distinctă din care ei puteau să o împrumute. Motivul pentru care ni se cere să considerăm doctrina unei căi a lui bodhisattva un împrumut din Mahāyāna este acela că forma pāli a buddhismului timpuriu a fost cândva luată ca standard şi comparat cu Mahāyāna. Tot ceea ce nu se găsea în ea s-a presupus a fi Mahāyāna.

Însă linia principală a originii doctrinei buddhiste din India este prin sarvāstivādini şi adepţii şcolii Mahāsanghika. Ei şi-au continua dezvoltarea mult după ce theravādinii au trecut în

Ceylon şi au dispărut din India. În India, sarvāstivādinii, adepţii mahāsanghika-şii şi mahāyāniştii au rămas în contact, trăind şi predicând în aceleaşi mănăstiri. Toate felurile de împrumuturi ar fi astfel posibile, însă noi nu ştim suficient despre originea Mahāyānei pentru a putea să afirmăm că noile doctrine au debutat într-o şcoală Mahāyāna, iar apoi au contaminat învăţătura mai veche. Constituirea acestor doctrine a fost învăţătura exclusivă care a constituit o nouă şcoală, însă ea era încă una în care învăţătura mai veche putea fi privită ca un stadiu preliminar al celei noi. Adevărata ruptură vine odată cu doctrina Vacuităţii, o ruptură atât de violentă, încât învăţătura a două feluri de adevăr a fost necesară pentru a păstra formulele vechii religii.

În învăţătura adepţilor Mahāsanghika, aşa cum este exprimată în *Mahāvastu*, diferenţele faţă de Mahāyāna sunt chiar mai distincte. Cele zece stadii ale căii lui Bodhisattva nu sunt aceleaşi ca în Mahāyāna. Cel mult se poate spune că este posibil ca ele să fi fost elaborate din rivalitate cu vreo şcoală Mahāyāna. Concepţia căii din *Mahāvastu* arată de asemenea trăsături mai timpurii. Ea este descrisă nu ca o cale pentru vreun bodhisattva, ci ca fiind o cale a lui Śākyamuni şi a Buddhaşilor anteriori. În această privinţă ea este de acord în mare măsură cu concepţia Theravāda. Ambele omit învăţătura caracteristică a Mahāyānei că toţi pot deveni Buddhaşi. Vor exista Buddhaşi viitori, însă fiecare este ales de către un Buddha ca succesor al său. *Mahāvastu* propovăduieşte că una dintre cele cinci acţiuni necesare ale unui Buddha este de a numi un succesor, un vicerege sau prinţ moştenitor (*yuvarājā*) care trebuie consacrat. Śākyamuni însuşi l-a numit pe Ajita, bodhisattva, care după el va deveni un Buddha pe nume Ajita al Maitreya gotra din oraşul Bandhumā.[288]

Mahāvastu este o lungă expunere a căii unui bodhisattva, însă ea se referă în permanenţă la

bodhisattva istoric, Gautama sau, aşa cum îl numeşte de obicei, Śākyamuni. Lucrarea începe prin explicarea celor patru feluri de conduită a bodhisattvaşilor: (1) conduita lor ca oameni naturali neconvertiţi (*prakṛiticaryā*), atunci când ei urmează regulile morale obişnuite, acordă veneraţie Buddhaşilor şi discipolilor acestora, dar nu generează gândul dobândirii desăvârşitei iluminări, (2) conduita lor în realizarea legământului (*praṇidhāna*) de a deveni un Buddha, (3) conduita lor în practicarea celor zece stadii conducând la starea de Buddha (*anulomacaryā*), (4) atingerea de către ei a unui stadiu din care nu există cădere înapoi (*avaivartacaryā*).

Stadiile (*bhūmi*) sunt zece la număr şi sunt descrise într-un capitol numit *Daśabhūmika* (i, 63-193).

Capitolul debutează oferind în versuri povestea venerabilului Kāśyapa auzind despre moartea lui Buddha, funeraliile lui Buddha şi o relatare a primului Conciliu. Kāśyapa îi cere atunci lui Kātyāyāna să expună calea Iluminaţilor (Buddha).

(1) Primul stadiu este *Durārohā*, „greu de atins.” În acest stadiu bodhisattvaşii sunt la început neconvertiţi. Ei practică cele opt virtuţi: generozitatea, compasiunea, zelul, străduinţa neobosită, absenţa mândriei, studiul tuturor scripturilor, curajul, renunţarea la lume şi fermitatea. Prin anumite vicii (plăceri senzuale, lene, nepracticarea gândului impermanenţei), ei pot eşua să atingă stadiul următor. Aceasta înseamnă că ei renasc iarăşi şi iarăşi în acest stadiu până când aceste vicii sunt eradicate. Cei care sunt pe cale să avanseze fac legământul de a obţine desăvârşita iluminare. Aceasta produce un merit mai mare decât dacă ar face un dar atât de mare cât India acoperită cu nestemate.

(2) Al doilea stadiu, *Baddhamānā*, „saltul.” Aici ei au un dezgust pentru existenţele lumeşti. Au douăzeci de înclinaţii speciale: moralitate,

bunătate, iubire etc. Datorită celor douăzeci şi opt de vicii (dragostea de câştig şi preţuire, etc.) ei pot eşua să atingă stadiul următor.

(3) Al treilea stadiu, *Pushpamaṇḍitā*, „împodobit cu flori.” Ei îşi sacrifică averea şi pe ei înşişi pentru a obţine un singur vers „bine-spus” din Doctrină şi prin paisprezece vicii ei pot eşua să atingă stadiul următor.

(4) Al patrulea stadiu, *Rucirā*, „frumos.” Bodhisattvaşii evită anumite păcate mari în acest stadiu şi obţin renaşteri ca zei în poziţii înalte. Prin păcate precum coruperea călugăriţelor, ei pot eşua să atingă stadiul următor.

(5) În al cincilea stadiu, *Citravistarā*, „cu întindere variată,” ei privesc toată existenţa ca pe un foc al senzualităţii, urii şi amăgirii.

(6) Ei ajung la cel de-al şaselea stadiu, *Rūpavatī*, „al formei fără cusur,” cu gândul, „puţine încântări are acest teribil vârtej al lumii.” În acest punct s-a explicat că nu există niciodată doi Buddha-şi într-un tărâm buddhic, însă există nenumăraţi Buddha-şi fiecare într-un tărâm sau univers separat. Există anumite vicii stânjenitoare menţionate aici, însă pasajul este incomplet.

(7) Al şaptelea stadiu, *Durjayā*, „greu de înfrânt.” Mintea lor se întoarce spre autocontrol. Prin gândul marii compasiuni ei trec spre stadiul următor. Cele trei stadii finale sunt aranjate conform stadiilor vieţii unui prinţ care devine un monarh universal – naşterea, numirea ca vicerege şi consacrarea. De-a lungul acestora nu există cale de întoarcere.

(8) Al optulea stadiu, *Janmanideśa*, „discutarea naşterii.” Este dată o listă a Buddha-şilor, sub care în primele şapte naşteri Śākyamuni a făcut să crească rădăcinile moralităţii şi a devenit un fiul al celor ce sunt Buddha. În acest stadiu bodhisattvaşii trebuie priviţi ca Buddhaşi. Ei sunt elocvenţi şi mari învăţători.[289]

(9) Al nouălea stadiu, *Yauvarājya*, „viceregiatul.” Lista unor astfel de Buddhaşi este continuată. Unii dintre ei, după cum observă Dr. Rahder, sunt numiţi după elocvenţa lor.

(10) Al zecelea stadiu, *Abhisheka*, „consacrarea ca rege.” Bodhisattvaşii se nasc în paradisul Tushita, iar apoi au dorinţă de existenţă umană. Deşi se vorbeşte despre ei la plural, individul descris este întotdeauna Śākyamuni. Este dată o lungă relatare a conceperii şi naşterii sale împreună cu doctrinele speciale ale adepţilor Mahāsanghika cu privire la natura bodhisattvaşilor. Bodhisattvaşii nu sunt cu adevărat produşi de părinţi. Ei apar prin propria lor alegere, iar naşterea lor este spontană. Atunci când se nasc ei deţin cunoaşterea tuturor ştiinţelor lumeşti. Ei nu se complac în plăceri senzuale. Rāhula nu a fost fiul lui Buddha conform cursului natural, ci a apărut (aşa cum o fac monarhii universali) prin naştere spontană. Aceasta este consecinţa logică a doctrinei că Buddhaşii au stins pasiunile şi sunt nepângăriţi prin contactul cu lumea. Deşi bodhisattvaşii se dezvoltă în fiinţe în care acţiunea umană este o simplă apariţie, totuşi ei au început ca fiinţe obişnuite supuse greşelilor şi marea lor compasiune şi dorinţă de a salva toate fiinţele este cea prin care au ajuns la o stare aflată dincolo de lumea impermanenţei, suferinţei şi absenţei sinelui. Aceasta este diferită de docetismul gnostic care reprezenta divinul absolut ca asumând simpla aparenţă a umanului. Gândirea indiană nu a conceput niciodată vreo diferenţă categorială fundamentală între uman şi divin. Dacă ei au început cu Unul şi au atins individualul, ca în gândirea vedică, sau au extins individualul dintr-un principiu universal, ca în buddhism, concepţia a rezultat întotdeauna într-un panteism sau pancosmism conform aspectului accentuat.

Această descriere a căii lui bodhisattva nu are în mod esenţial nimic din armonia cu învăţătura mai

veche. Nu există nici o adoraţie a lui bodhisattva, iar scopul întregii scheme este de a arăta modul în care veneraţia culminează în obţinerea naturii unui Buddha. În înlăturarea treptată a viciilor morale, a dorinţei de existenţă şi a punctelor de vedere greşite, bodhisattva urmează antrenamentul discipolului. Diferenţa apare atunci când el decide să nu realizeze adevărurile sub un alt Buddha, ci în mod deliberat de a se supune pe sine unei noi serii de renaşteri, astfel încât să poată obţine în timp virtuţile şi calităţile ce aparţin numai unui Buddha şi să devină un învăţător al zeilor şi oamenilor.

Învăţătura Theravāda este în mare măsură aceeaşi, însă doctrina este discutată numai într-o lucrare pāli, *Buddhavaṃsa*. Această lucrare este citată în *Mahāvastu*, astfel încât ea a existat cu siguranţă într-o altă şcoală şi este posibil că a fost adoptată ca atare de către theravādini. Aceasta arată o dezvoltare considerabilă a doctrinei, ca în declaraţia răspicată a lui bodhisattva de a-şi amâna Nirvāṇa, în lista celor opt însuşiri necesare pentru a face un Buddha şi în lista celor zece Perfecţiuni. Dar nu există nici o listă a stagiilor (*bhūmi*), iar cel care a comentat *Jātaka* nu pare să aibă idee de semnificaţia Perfecţiunii înţelepciunii (*paññā*). Pentru theravādini aceasta este deplina cunoaştere a arhatului, iar pentru mahāyānişti ideea celei mai înalte doctrine Mahāyāna, însă comentatorul o explică exemplificând unele Jātaka în care bodhisattva arăta multă inteligenţă şi simţ practic. Aceasta o face să pară ca un fragment adoptat de la o şcoală în care doctrina era mult mai completă şi sistematizată.

Cea mai completă afirmare Mahāyāna a doctrinei lui bodhisattva se află în *Daśabhūmika-sūtra*. O altă schemă a celor zece stadii apare aici şi este repetată cu variaţii în alte lucrări. Stadiile progresului spre starea de arhat existau deja în doctrina mai veche, iar ele au fost lărgite şi adaptate căii lui bodhisattva.[290] Nu poate fi nici o

îndoială că astfel de scheme constituiau parte a învăţăturii orale obişnuite a şcolilor. Învăţătura ar diferi conform şcolii şi caracterului învăţătorilor în parte, deoarece este combinată peste tot cu alte doctrine proeminente din fiecare şcoală. Această rivalitate şi ostilitate este foarte limpede în *Bodhisattvabhūmi*, o lucrare a şcolii Yogācāra.

Calea generală a lui bodhisattva este dată în *Caryāmārgabhūmisūtra*.[291] Un bodhisattva care practică calea progresează treptat şi puţin câte puţin până în momentul în care ajunge la suprema înţelepciune. Prin intermediul celor şase Perfecţiuni, el discerne practica Vacuităţii. După ce a acumulat merite de-a lungul a nenumărate cicluri el dobândeşte calea unui Buddha. Asemeni unui tânăr soldat care avansează, la început este sărac, însă treptat obţine mari bogăţii. Făcând eforturi, el este promovat la gradul de locotenent; în cele din urmă devine general. Treptat el este ridicat la demnitatea de guvernator al unei provincii, primind ca venit 360.000 măsuri de orez. Succesiv el devine ministru de rangul al doilea, de rangul întâi, monarh universal şi rege al zeilor. Astfel cel care practică stadiile căii lui bodhisattva produce gândul iluminării, îndeplineşte pe rând (Perfecţiunile ce decurg din) dare de pomeni, moralitate, răbdare, curaj, meditaţie şi înţelepciune. El supune cele şase mişcări ale inimii (mulţumirea, mânia, tristeţea, bucuria, dragostea, ura), respinge cele trei otrăvuri (pasiunile, ura, prostia) şi acoperământul agregatelor (*skandha*). El se întoarce la cele trei moduri de eliberare, ajunge la condiţia celui neîntors şi se apropie de starea fiinţei legate de existenţă doar printr-o singură naştere. Aşa cum în şlefuirea unei oglinzi, metalul este spălat, curăţat şi lustruit, astfel încât este subţiat şi în cele din urmă reflectă imagini, tot astfel bodhisattva practică cele zece Perfecţiuni şi acumulează merite până în momentul în care devine un Buddha şi salvează lumea. El se

îngrijeşte de toate fiinţele ca şi cum ar fi copiii săi. Practicarea treptată a căii de către el este asemeni creşterii lunii, creşterii plantelor sau construirii unei case, urmată de ospăţul inaugurării."

Daśabhūmika-sūtra[292] descrie modul în care Domnul se afla în paradisul zeilor Paranirmitavaśavartin (cel mai înalt dintre paradisurile simţurilor, următorul după paradisul lui Brahmā). Acest lucru s-a întâmplat în a doua săptămână după ce a obţinut iluminarea, iar el era înconjurat de bodhisattva-şi, dintre care cel dintâi era Vajragarbha şi de negrăit de mulţi bodhisattva-şi din alte tărâmuri buddhice. În acel moment, Vajragarbha a intrat într-o formă de concentrare numită Mahāyānaprabhāsa „strălucirea Mahāyānei." Ca urmare a acesteia o mulţime de Tathāgata-şi din alte universuri, toţi numiţi Vajragarbha, s-au arătat şi şi-au dat aprobarea. Ei au lovit capul lui Vajragrbha, iar acesta a ieşit din transă. Apoi el s-a adresat bodhisattvaşilor cu privire la tărâmul cunoaşterii (*jnānabhūmi*), în care intră toţi bodhisattvaşii, a dat o listă a celor zece stadii ale unui bodhisattva, după care a rămas în linişte. Bodhisattva Vimukticandra l-a implorat să le vorbească, iar Vajragarbha răspunse că dacă s-ar întâmpla ca ei să audă aceste lucruri de negândit, ar putea apărea îndoială şi dispute. Prin urmare, din compasiune pentru ei, el păstra tăcerea. Toţi bodhisattvaşii îl implorară într-un glas şi atunci o rază de lumină apăru din fruntea lui Śākyamuni, iluminând cele zece direcţii. Ea merse în cerc şi formă în aer o masă asemeni unui nor strălucitor de raze, iar din acesta, prin puterea lui Buddha, veni o voce care-i spuse ca, prin puterea sa, de fiinţă care a atins condiţia de Buddha, să înceapă o expunere. Vajragarbha consimţi, însă solicită atenţie şi respect în ascultarea ei.

Un lucru nespus de greu în vorbe de rostit;

Însă a lui Buddha putere fără mărginire
Pătruns-a în mine şi aceste raze întrupate,
Prin marea forţă ce mi-a dat putere.

|

1. Primul stadiu este *Pramuditā*, „cel plin de fericire." Aici, bodhisattva, care odinioară a săvârşit fapte bune şi a determinat rădăcinile virtuţii să sporească, produce gândul iluminării. El trece astfel dincolo de stadiul omului obişnuit şi intră în familia celor ce sunt Tathāgata. El devine fericit şi optimist, amintindu-şi de Buddhaşi şi de bodhisattvaşi şi de realizările lor. Întrucât nu are nici un gând egoist sau dragoste de sine, el este lipsit de cele cinci temeri legate de lipsa ocupaţiei, de dizgraţie, moarte, destin potrivnic sau timiditate în adunări.

El posedă o mare compasiune şi face zece mari legăminte: (1) în toate tărâmurile şi în toate felurile să manifeste o mare veneraţie faţă de cei ce sunt Buddha, (2) să păstreze învăţătura celor ce sunt Buddha oriunde şi oricând va apărea, (3) să perceapă apariţiile celor iluminaţi *(buddha)* în toate tărâmurile, din vremea când ei părăsesc paradisul Tushita până ce ating Nirvāṇa, (4) să facă legământul gândului iluminării pentru obţinerea tuturor Perfecţiunilor şi tuturor stadiilor, (5) să matureze toate fiinţele, indiferent de tipul lor de naştere, din toate planurile universului şi să le statornicească în omniscienţă, (6) să perceapă toate diferenţele care există în toate universurile, (7) să purifice toate tărâmurile buddhice şi să facă pe placul fiinţelor conform dispoziţiilor lor, (8) să determine aceeaşi dispoziţie în toţi bodhisattvaşii, să ajungă în fiecare viaţă în propriul său corp, să împiedice întreruperea practicii căii lui bodhisattva şi să intre pe calea de neconceput a Mahāyānei, (9) să practice calea lui bodhisattva, pe care să intre fără de întoarcere, să obţină un corp asemeni lui Bhaishajyarāja[293] sau asemeni unei nestemate care

îndeplineşte dorinţele, (10) să atingă desăvârşita iluminare în toate lumile, să expună mai departe întreaga cale a unui Buddha de la starea sa de copil şi om obişnuit până la Nirvāṇa finală.

Pentru purificarea acestui stadiu el posedă zece însuşiri: credinţă, compasiune, simpatie, generozitate, rezistenţă la oboseală, cunoaşterea scripturilor, cunoaşterea lumii, modestie şi precauţie, fermitate.

2. În al doilea stadiu, *Vimalā*, „cel imaculat," el evită cele zece păcate ale corpului, cuvântului şi minţii. Dintre cele Zece Perfecţiuni, moralitatea este practicată în cea mai mare măsură şi nu altele.

3. Prin practicarea celor zece dispoziţii ale minţii el atinge al treilea stadiu, *Prabhākari*, „cel luminos". El percepe impermanenţa ce caracterizează toate lucrurile compuse. El practică cele opt stadii ale transei, parcurge cele patru trepte divine (*brahmavihāra*), puterile magice, şi cele cinci cunoaşteri înalte. El vede numeroşi Buddha, legăturile senzualităţii, ale corpului şi ale devenirii sunt slăbite, iar legăturile ereziei sunt distruse. Dispoziţia sa caracterizată de amabilitate, răbdare, etc. este purificată, iar el practică mai ales Perfecţiunea răbdării.

4. El trece la al patrulea stadiu, *Arcishmatī*, „cel strălucitor", prin practicarea celor zece *dharmāloka*, lumini ale Doctrinei, examinând lumea fiinţelor vii etc. El practică apoi zece calităţi care maturează cunoaşterea, cele patru contemplaţii, cele cinci facultăţi ale credinţei, etc. bodhyanga şi calea octuplă. Mintea sa devine mai bună şi mai blândă, îndoielile sunt retezate, dispoziţiile sale sunt purificate. El renunţă la lume în urma învăţăturii primite de la Tathāgata şi practică Perfecţiunea curajului.

5. El trece la al cincilea stadiu, *Sudurjayā*, „cel greu de cucerit", prin practicarea uniformităţii şi a unei abordări pline de puritate cu privire la zece probleme: doctrinele Buddhaşilor trecuţi, viitori şi

prezenţi, moralitatea etc. El înţelege cele patru Adevăruri, devine iscusit în zece feluri de adevăr, relativ, absolut, etc. şi ştie că toate lucrurile compuse sunt ireale şi zadarnice. Din compasiune el învaţă artele lumeşti care vor fi folositoare tuturor fiinţelor: matematica, medicina, diferitele forme de literatură, cunoaşterea metalelor, astrologia, interpretarea viselor etc. Mai mult, în timpul vieţilor sale din acest stadiu, el renunţă la lume şi devine un preot. El practică mai ales Perfecţiunea meditaţiei (*dhyāna*).

6. Al şaselea stadiu, *Abhimukhī*, „orientarea", este atins prin cele zece identităţi ale lucrurilor. Această listă este o afirmare a principiului Mahāyāna că toate lucrurile particulare sunt ireale, lipsite de particularitate, fără apariţie sau origine, asemeni iluziei unui vis etc. Dar din compasiune el priveşte la apariţia şi trecerea lumii ca şi cum ar fi reală şi meditează asupra Formulei Cauzale cu douăsprezece ramuri în zece scheme diferite. Reflectând însă la faptul că nu există nici sine, nici fiinţă, nici individ, el intră în cele trei eliberări ale vacuităţii, absenţei caracteristicilor şi absenţei scopului. Acestea sunt trăsăturile lucrurilor din realitate, însă el păstrează ideile de sine şi celelalte, de făptuitor şi observator, de existenţă şi nonexistenţă.

Până acum, se va vedea, el a practicat toate stadiile care conduc la starea de arhat. Însă acum se îndepărtează de stadiile de discipol şi pratyekabuddha. El a atins *prajnā* (*paññā*), care este învăţătura mai veche înţeleasă drept cunoaştere deplină a arhatului. Termenul continuă să fie păstrat, însă acum are sensul adiţional ce i-a fost conferit de către mahāyānişti – cunoaşterea adevărului lucrurilor aşa cum aceştia îl înţelegeau. În acest sens, ca Perfecţiune practicată în acest stadiu, ea este numită de obicei Perfecţiunea Înţelepciunii.

7. În al şaptelea stadiu, *Dūrangamā*, „al celui plecat departe,” el practică Perfecţiunea iscusinţei în mijloace (*upāyakauśalya*). El practică de asemenea toate cele zece Perfecţiuni, (1) *dăruirea*, prin dăruirea rădăcinii virtuţii din dorinţa sa pentru cunoaşterea buddhică, (2) *moralitatea*, din distrugerea tuturor impurităţilor, (3) *răbdarea*, din mila şi compasiunea sa faţă de toate fiinţele, (4) *curajul*, din actele de bunătate extremă, (5) *meditaţia*, din ţintirea spre atotcunoaştere, (6) *înţelepciunea*, din considerarea cu aprobare a doctrinei non-apariţiei tuturor lucrurilor, (7) *iscusinţa în mijloace* (pentru convertirea fiinţelor) din eforturile sale pentru cunoaştere nelimitată, (8) *legământul*, din eforturile sale de a face în mod suprem cel mai înalt legământ, (9) *puterea* din a fi capabil să-şi schimbe forma şi de a predica fiinţelor alte căi, conform dispoziţiei lor, (10) *cunoaşterea* din dobândirea adevăratei cunoaşteri a tuturor lucrurilor.

El practică în totalitatea lor cele patru elemente ale popularităţii. Acestea sunt dăruirea sau generozitatea, vorbirea plăcută, conduita morală şi imparţialitatea. Asemeni unui marinar iscusit care cunoaşte natura valurilor şi curenţilor şi se îmbarcă pe o mare corabie de pe ocean, dar nu este pângărit de apele murdare, tot astfel bodhisattva din cel de-al şaptelea stadiu a intrat în marele ocean al atotcunoaşterii şi s-a îmbarcat pe marea corabie a Perfecţiunilor, însă nu a realizat încă stingerea (Nirvāṇa). El posedă cunoaşterea unui Buddha şi îşi exercită pe deplin sarcina de a salva toate fiinţele.

8. Al optulea stadiu este *Acalā*, „imobilul.” El ştie că lucrurile sunt non-existente şi este dincolo de plăcerile corpului, cuvântului şi minţii, asemeni unui om care s-a trezit dintr-un vis şi percepe că experienţa sa din vis a fost ireală. Cei ce sunt Buddha îi cer apoi să obţină cele zece puteri ale unui Tathāgata şi cele patru subiecte ale încrederii.

El continuă să predice şi să obţină puteri suplimentare.

9. În al noulea stadiu, *Sādhumat3*, „stadiul virtuţii," el înţelege şi mai multe metode de a converti fiinţele. Ca preot al Doctrinei dezvoltă cele patru metode de analiză ale unui bodhisattva şi predică în toate universurile. Analiza de aici este, totuşi, cea a doctrinei Mahāyāna.

10. Al zecelea stadiu, *Dharmameghā*, „norul dharmelor," este numit de asemenea *Abhisheka*, „consacrarea." Bodhisattva obţine toate formele de concentrare. Un vast lotus apare, iar bodhisattva se aşează pe el în concentrarea numită cunoaşterea atotcunoscătorului. Alţi lotuşi apar, pe care alţi bodhisattva din cele zece direcţii stau şi privesc la el. Un cutremur zguduie toate universurile şi raze de lumină răsar alinând suferinţele tuturor creaturilor. Raze răsar din frunţile Buddhaşilor adunaţi şi se aşează pe capul său. El este astfel consacrat (*abhishikta*, lit. uns) şi numit un Buddha deplin iluminat, aşa cum un monarh universal îşi ia fiul cel mai vârstnic şi îl „unge" vicerege cu apă din cele patru oceane. Prin iscusinţa sa în a-şi aminti, bodhisattva este capabil să strângă şi să păstreze în minte toţi nourii de dharme revărsaţi asupră-i de către buddhaşii din prezenţa sa, însă trebuie să mai renască încă o dată. Atunci când descinde din paradisul Tushita în această lume, el este gata să întreprindă toate acţiunile prescrise ale unui Buddha pentru salvarea creaturilor. Este lesne de văzut, fără o teorie specială a docetismului, de ce o astfel de fiinţă acţionează, în cea din urmă existenţă a sa, prin simpla conformare la obiceiurile lumii.

Există şi alte discuţii ale căii lui bodhisattva şi este limpede că subiectul a fost discutat şi elaborat de diferite şcoli în mod variat, fără nici o schimbare în sistem sau principiu. *Bodhisattvabhūmi* este o lucrare a şcolii Yogācāra, şi intră în detalii. Ea începe prin discutarea celor

zece principii ce aparţin căii unui bodhisattva, şi adaugă încă două stadii. Acestea sunt preliminare şi anterioare facerii legământului. (1) *Gotrabhūmi*, stadiul în care cel destinat să fie bodhisattva ajunge să aparţină clanului sau familiei celor ce sunt Buddha. El corespunde cu *prakṛiticaryā*, conduita „naturală" a lui bodhisattva aşa cum este dată în *Mahāvastu*. Cinci gotra sunt date în *Mahāvyupatti*: (a) cea a căii discipolului, (b) a căii lui pratyekabuddha, (c) a căii lui Tathāgata (pe care o urmează bodhisattva), (d) gotra nedeterminată, (e) absenţa gotra. Ultima nu predestina destine în mod absolut. Cei a căror gotra este nedeterminată sau nonexistentă pot în unele cazuri să-şi producă rădăcinile virtuţii prin învăţătura celor ce sunt bodhisattva sau a celor ce sunt Buddha. Al doilea stadiu preliminar este *Adhimukticaryābhūmī*, „stadiul aspiraţiei," în care a apărut gândul iluminării, însă legământul nu a fost făcut încă.

O altă clasificare a căii lui bodhisattva făcută de *Bodhisattvabhūmi*, o elaborare Yogācāra, este divizarea în douăsprezece sau (incluzând stadiul de Buddha) treisprezece vihāra, „sălaşuri." Aceasta este o adăugire scolastică care nu duce concepţia cu nimic mai departe.[294]

O altă clasificare care depinde de plăsmuirea scolasticii este lista de şase sau zece virtuţi pe care bodhisattva le practică în perfecţionarea de-a lungul căii sale, prin urmare sunt perfecţiuni, *pāramitā*. Lista primelor şase pare să fie originală, întrucât se termină cu obţinerea deplinei cunoaşteri sau înţelepciuni, *prajñā*. Însă *Daśabhūmika-sūtra* are încă patru, care face o listă să se potrivească în mod imperfect cu cele zece stadii. Există de asemenea zece în *Buddhavaṃsa*, însă comentatorii pāli nu par să fi ştiut ce să facă cu ele. Ele variază de asemenea ca nume şi ordine. Dintre primele şase, Înţelepciunea este a patra, meditaţia (*dhyāna*) este omisă, şi este inserată renunţarea

(*nekkhamma*). Celelalte sunt adevărul, hotărârea (adhiṭṭhāna, corespunzătoare cu praṇidhāna, „legământul”), compasiunea şi egalitatea de spirit.

Peste tot în calea unui Bodhisattva se întâlnesc două motive: scopul de a deveni un Buddha pentru a salva fiinţele şi realizarea adevărului absolut în Perfecţiunea Înţelepciunii. Cele două nu par să fie înrudite în mod esenţial. Într-adevăr, bodhisattva trebuie să evite realizarea celui mai înalt adevăr. Atunci când meditează asupra Formulei Cauzale, el trebuie să ia punctul de vedere că lucrurile particulare sunt reale, iar când predică fiinţelor despre alte discipline şi religii, el îmbracă efectiv înfăţişarea unui învăţător al acelor religii şi expune adevărul relativ. Motivul acestei combinaţii a fost existenţa buddhismului ca o mare religie pentru laicitate, sub aspectul existenţei sale în şcoli ca un corp de doctrină predicat cu atenţie. Prin urmare există, pe de o parte, sūtrele populare care descriu realizările minunate ale lui Avalokiteśvara şi tărâmul Beatitudinii promis adoratorilor săi, şi pe de alta, sūtrele filozofice care expun o doctrină a irealităţii lumii experienţei, doctrina Vacuităţii. Chiar şi aceste din urmă sūtra au un caracter popular, întrucât ele afirmă în limbajul oracular (atribuit lui Buddha) principiile care erau discutate şi susţinute oral în şcoli. Deplina lor expunere nu se găseşte în aceste sūtra, ci în lucrările unor cugetători eminenţi precum Nāgārjuna, care le-au expus în tratate sistematice.

286 *Sigālovāda-sutta*, *Dīgha*, iii, 180 este binecunoscută. Ea a fost numită cartea de disciplină a laicului (*gihi-vinaya*); nu este în sens obişnuit un discurs, ci constă dintr-un poem în douăzeci şi şase de stanţe cu o legendă introductivă şi un comentariu. Chestiunea dacă un laic poate deveni un arhat este o exprimare perfidă. Problema reală este care sunt condiţiile pentru a deveni un arhat. Dacă un laic poate îndeplini aceste condiţii (fiind admise brusca convertire şi intuiţie pătrunzătoare spontană), atunci, desigur, el devine un arhat.

Dar pentru aceasta el trebuie să taie tot ceea ce îl leagă de lume, şi chiar dacă trăieşte într-o casă el este scutit de pasiuni. Problema pare să fi apărut din faptul că legendele celei mai timpurii perioade vorbesc despre laici care au obţinut starea de arhat spontan. Acestea nu aparţin istoriei serioase.

287 Venerarea lui Krişna şi *Bhagavadgītā* pot fi mai vechi de-atât. Poemul este plasat înainte de apariţia buddhismului de prof. Belvalkar (*Shree Gopal Basu Mallik Lectures*, 1925) şi de prof. Dasgupta (*Hist. Ind. Philos*., ii, 549). Nu există nimic în istoria buddhismului pentru a dezaproba acest lucru. Poemul a apărut în vestul Indiei şi este posibil să fi existat acolo timp îndelungat înainte de a ajunge în contact cu buddhismul. Krişna nu este menţionat în suttele pāli. Într-una dintre cele mai târzii lucrări există două referiri la adorarea lui Vāsudeva (*Mahānidd*., i, 89, 92), dar nu ştim dacă acest zeu era pe atunci identificat cu Krişna. Povestea lui Krişna (fără nici o referire la caracterul său divin) apare în *JAt*., 454. Nu există nici un motiv pentru care natura sa ca zeu să fi fost suprimată dacă ar fi fost cunoscută, deoarece buddhiştii erau preocupaţi să facă din zeii hinduşi suporteri ai buddhismului. Atât Krişna cât şi Şiva apar în lucrările buddhiste mai târzii. Cf. R.G. Bhandarkar, *Vaiśṇavism*; V.G. Bhat, *The Bhagavagītā, a study*.

288 i, 51; celelalte patru acţiuni sunt punerea în mişcare a Roţii Doctrinei, convertirea propriei mame, a tatălui său şi a fiinţelor care sunt capabile să devină buddhişti.

289 N. Dutt spune că în ultimele patru stadii cu greu există ceva mai mult decât o simplă menţionare a Buddhaşilor şi Bodhisattvaşilor care le-au atins, însă el a scăpat din vedere o lungă descriere, în special a celui de-al optulea stadiu.

290 N. Dutt vorbeşte despre „o listă de zece bhūmi Hīnayāna" ca apărând în *Śatasāhasrikā*, o lucrare Mahāyāna, însă aceasta este o înţelegere greşită. Nu este o singură listă, ci numele celor trei stadii sau scopuri atinse prin urmarea celor trei yāna. Primele şapte sunt o listă a stadiilor aspirantului la stadiul de arhat. Ea se termină cu *kṛitāvī* „cel care a făcut ceea ce trebuia să facă," adică arhatul. Această listă apare separat în *Mvyut*., 50 în care este în mod expres numită stadiile discipolului. A opta este Pratyekabuddhabhūmī, care este de asemenea o cale şi un stadiu separat şi „hīnayānist." Ultimele două sunt Bodhisattvabhūmi şi Buddhabhūmi, şi intenţionau probabil să fie în contrast cu căile anterioare. Totuşi, Dr.

Dutt încearcă să le egalizeze pe toate trei cu cele zece stadii Mahāyāna.

291 Tradusă în chineză, în anul 284 e.n. Pasajul de mai sus este din versiunea Dr. Rahder dată în ediţia sa din *Daśabh*., p. xxi.

292 Paramārtha spune că această sūtra aparţine adepţilor Mahāsanghika. Dacă acest lucru este corect, înseamnă că secta care a folosit această sūtra pretindea să aparţină acelei şcoli. Acest lucru este destul de probabil, însă cu siguranţă ea nu a fost şcoala care a produs *Mahāvastu*.

293 Identificat aici cu Bhaishajyaguru, un Buddha care dorea ca trupul său să obţină iluminarea strălucind precum lapis lazuli, ca numele său să trateze bolile şi să elibereze prizonierii. Paradisul său se află în direcţia estică, după cum cel al lui Amitābha se află în vest. vezi Pelliot, *BEFEO*., iii, 33, 1903.

294 Capitolul asupra acestor vihāra a fost publicat de către Rahder în *Daśabhūmikasūtra*, şi a fost analizat de către La Vallée Poussin în *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 721. Prima parte a lucrării a fost rezumată în engleză de către C. Bendall şi La Vallée Poussin, *Muséon*, 1905-1906.

Capitolul XVII
DOCTRINA VACUITĂŢII

Doctrina lui bodhisattva a apărut din faptul că buddhismul a fost iniţial o religie ce implica învăţătura că un individ, pentru a obţine salvarea, trebuie să urmeze un curs al vieţii direcţionat spre un singur scop.[295] Aceasta a fost calea arhatului, iar ea a fost calea remodelată şi extinsă pentru a deveni calea unui bodhisattva. Calea acestuia spre iluminare însemna de asemenea deprinderea adevărului noilor teorii metafizice. În secolele al II-lea şi I î.e.n., şcolile predominante ale buddhismului din India nordică erau ramuri ale sarvāstivādinilor, iar undeva în interiorul lor au apărut noi dezvoltări. Însă aceste şcoli, care erau mari instituţii de educaţie în toate ramurile doctrinei şi-au dezvoltat de asemenea propriile principii filozofice. De la început aceste principii implicau premise metafizice majore, indiferent că erau sau nu recunoscute ca premise. Ele au devenit cu siguranţă recunoscute atunci când aveau să se apere împotriva oponenţilor.

Au existat dispute interne între diferite şcoli şi probabil rivalitate cu filozofiile ortodoxe. Rezultatul a fost un sistem metafizic în opoziţie conştientă cu vechiul punct de vedere. Stcherbatsky îl descrie într-un limbaj mai curând colorat astfel:

„Când vedem o învăţătură filozofică a unei căi spre eliberarea personală finală, ateistă, care neagă existenţa sufletului, constând dintr-o absolută extincţie a vieţii şi o simplă veneraţie a memoriei întemeietorului ei uman – atunci când o vedem înlocuită cu o magnifică Biserică cu un Dumnezeu suprem, înconjurat de un numeros panteon de zei şi o oştire de sfinţi, o religie extrem de

devoţională, extrem de ceremonioasă şi clericală, cu un ideal al salvării universale a tuturor fiinţelor vii, o salvare prin graţia divină a celor ce sunt Buddha şi Bodhisattva, o salvare nu în anihilare ci în viaţă eternă – suntem pe deplin justificaţi să susţinem că istoria religiilor a fost rareori martoră la o astfel de ruptură între nou şi vechi în limita a ceea ce totuşi continuă să reclame descendenţa comună din acelaşi întemeietor religios."[296]

Găsim primul stadiu al transformării bazei metafizice deja complet în doctrina Vacuităţii. Doctrina aparţine mai multor şcoli, însă cea mai timpurie formulare găsită este doctrina care a ajuns să fie cunoscută drept Mādhyamika, învăţătura lui Nāgārjuna. Nu cunoaştem circumstanţele efective ale transformării şi este inutil să încercăm să urmărim în abstract cursul presupus al acestei schimbări. Astfel de schimbări nu survin în abstract. Ele se datorează abilităţii intelectuale a indivizilor şi trebuie să fi existat multe minţi originale în şcolile buddhiste din ultimele două secole dinaintea erei creştine. Însă ultimul lucru pe care astfel de minţi îl doreau era să pară originale. Ceea ce ei pretindeau că expun era învăţătura lui Buddha, iar ei au susţinut întotdeauna că aceasta era învăţătura lui. Dacă se arăta că discursurile lui Buddha conţineau o învăţătură diferită, atunci ei o explicau ca pe o învăţătură destinată doar celor simpli sau răspundeau că doctrina mai înaltă a fost proclamată de către Buddha într-unul dintre paradisuri şi era destinată să fie răspândită mai târziu. Ei aveau deja exemplul Abhidharmei, care a fost mai întâi predicată în acest fel. Ei erau apoi abilitaţi să-şi justifice poziţia producând discursuri din chiar cuvintele lui Buddha, ceea ce le-a dat o bază pentru tot ce doreau să spună.

Probabil cea mai timpurie clasă a unor astfel de discursuri este o serie de sūtre cunoscute drept *Prajñāpāramitā*, Perfecţiunea Înţelepciunii. Unele dintre ele pot data cel mai timpuriu din secolul I

î.e.n. şi le putem lua ca pe o dovadă că în vremea când au apărut, noua învăţătură era răspândită sistematic în şcoli. Lucrările lui Nāgārjuna din secolul al II-lea e.n. sunt cele mai timpurii consemnări scrise ale sistemului gândit, care probabil se afla în spatele acestor sūtra încă de la începuturi. Este posibil să existe ceva original în opera lui Nāgārjuna datorat propriului său geniu, însă el nu a susţinut că ar fi original. Expunerea de către el a sistemului a făcut *Śūnyavāda*, doctrina Vacuităţii, unul dintre cele mai importante sisteme filozofice ale Indiei.

Aceasta, totuşi, nu se poate spune despre expunerea ei în sūtrele *Prajñāpāramitā*. Aici doctrina este prezentată dogmatic şi este pusă într-o astfel de formă, încât a fost considerată o absurditate totală.[297] Pentru a înfăţişa acest aspect va fi bine să analizăm una dintre formele mai scurte, *Vajracchedika* (Diamant-tăietor). Învăţătura ei este aceea că simţurile ne dau doar experienţa fenomenelor trecătoare. Nici un lucru particular nu este real. În fiecare moment el trece în altceva. Iar concluzia este însumată într-un vers, care spune că aşa cum pe cer:

> Stelele, ca întunericul, precum o lampă,
> Ca Māyā,[298] precum chiciura sau ca un balon,
> Ca visul sau ca strălucirea fulgerului,
> Astfel trebuie considerate lucrurile compuse.

Sūtra începe în exact acelaşi fel ca sūtrele mai vechi, exceptând faptul că numeroşi bodhisattva se spune că sunt prezenţi împreună cu călugării, iar ea constă dintr-un dialog între Buddha şi venerabilul Subhūti, unul dintre cei optzeci de mari discipoli.

Un bodhisattva, spune Buddha, trebuie să genereze gândul că toate fiinţele din toate formele

de existenţă ar trebui statornicite de către el în Nirvāṇa, care este lipsită de orice urmă de element al renaşterii (*upadhi*). Totuşi nici una dintre ele nu este statornicită în Nirvāṇa. Dacă ideea unei fiinţe ar apărea într-un bodhisattva, el n-ar mai trebui numit un bodhisattva. S-a negat că un Tathāgata trebuie perceput prin această distincţie. Posesiunea distincţiilor despre care vorbeşte Tathāgata este posesiunea non-distincţiilor. Un discipol care a obţinut roadele Intrării în Curent nu gândeşte că el le-a obţinut. El nu a dobândit nici o dharma sau vreun lucru. Dacă ar fi să gândim astfel, el ar avea credinţa într-un sine (*ātman*) sau fiinţă vie sau individ.

S-a spus că această expunere a doctrinei este inconceptibilă şi incomparabilă. Ea nu poate fi ascultată de către fiinţele cu dispoziţie inferioară care cred într-un ātman. Tathāgata este numele adevăratei aseităţi (*bhūtatathatā*), este numele legii non-apariţiei, al distrugerii lucrurilor şi al totalei non-apariţii. Dacă cineva ar spune că doctrina a fost predicată de către Tathāgata, el ar vorbi fals. „Dacă cineva ar spune că credinţa într-un sine a fost rostită de către Tathāgata nu ar spune adevărul, deoarece credinţa într-un sine rostită de către Tathāgata este o non-credinţă. Prin urmare este numită credinţă într-un sine. În acest fel trebuie cunoscute şi privite toate lucrurile de către cel ce nu rămâne asupra percepţiei lucrurilor, ci asupra percepţiei non-lucrurilor. Percepţia non-lucrurilor a fost numită non-percepţie de către Tathāgata. Prin urmare este numită non-percepţia lucrurilor."

Nu există aici nici o încercare de a explica sau de a dovedi. Afirmaţiile şi negaţiile sunt puse dogmatic, iar ele sunt făcute cu privire la credinţele fundamentale ale unui buddhist, ca şi cum autorul dorea să-şi şocheze ascultătorii. Este puţină îndoială că acesta a fost unul dintre motivele sale, deoarece el îşi ironizează oponenţii

cu faptul că învăţătura este dincolo de inteligenţa fiinţelor cu dispoziţie inferioară şi că ea trebuie înţeleasă doar de aceia care au obţinut cunoaşterea unui bodhisattva. El vorbeşte despre ascultători care sunt înspăimântaţi de ea. Este încrederea că el posedă această cunoaştere care îl face atât de pregătit să-şi surprindă oponenţii.

Există cel puţin douăsprezece sūtra care expun doctrina Vacuităţii în această formă populară. Ele aparţin unei şcoli care a expus-o ca Perfecţiunea Înţelepciunii. Cea mai cunoscută este *Ashṭasāhasrika-Prajñāpāramitā-sūtra*.[299] Această sūtra este lipsită de pasajele imaginative din unele dintre lucrările ulterioare, care adesea se entuziasmează în descrierea oştirilor însoţitoare de zei. Aceasta indică probabil un stadiu timpuriu al Mahāyānei, când a existat o directă imitaţie a stilului sobru al sūtrelor mai timpurii. Nici măcar bodhisattvaşii nu sunt prezenţi. Buddha cere venerabilului Subhūti să lase să i se iveasică un gând astfel încât bodhisattvaşii să poată dobândi Perfecţiunea Înţelepciunii. Venerabilul Śāriputra se întreabă dacă Subhūti o va face prin aplicarea propriei sale înţelepciuni sau prin puterea lui Buddha. Subhūti, cunoscându-i gândul, răspunde că tot ceea ce discipolii spun este făcut prin forţa strălucită a lui Tathāgata. „Însă (continuă Subhūti) când un Domn spune ‚bodhisattva,' cărui obiect îi revine acest nume? Nu văd obiectul numit ‚bodhisattva.' În plus, nu văd obiectul numit ‚Perfecţiunea Înţelepciunii'... Ce bodhisattva şi ce Perfecţiune a Înţelepciunii voi susţine şi predica? Iar apoi, dacă la cuvântarea şi predica mea mintea unui bodhisattva nu se scufundă, dacă el nu este înspăimântat (de doctrina expusă acum) chiar în acest fel trebuie el instruit în Perfecţiunea Înţelepciunii...Bodhisattva care practică Perfecţiunea Înţelepciunii trebuie să înveţe că în învăţătură el nu formează vreo imaginaţie prin gândul iluminării. De ce? Deoarece gândul său

este non-gând. Natura gândului său este imaculată (adică lipsită de orice element al simţului).”

Subhūti continuă explicând că în starea de non-gândire nu există nici existenţă, nici non-existenţă. Această stare a non-gândirii este lipsită de schimbare şi fără închipuire neîntemeiată. Prin urmare un bodhisattva trebuie considerat ca nefiind capabil să se întoarcă înapoi din iluminare şi se cuvine ca el să fie privit ca nefiind lipsit de Perfecţiunea Înţelepciunii. Această Perfecţiune a Înţelepciunii trebuie ascultată de cei aflaţi din stadiul de discipol, de cei din stadiul de pratyekabuddha, şi de cei din stadiul de bodhisattva. Căci în Perfecţiunea Înţelepciunii toate calităţile unui bodhisattva sunt conţinute pe deplin.

Primul capitol este dedicat repetării în diferite moduri a faptului că bodhisattva obţine desăvârşita iluminare prin neacceptarea nici unei dharma ca fiind reală. Forma, simţirea, toate agregatele (*skandha*) sunt iluzie (*māyā*). Adevărata natură a lucrurilor (*dharmatā*) este dependentă de natura acestui fel de iluzie. Aşa cum un magician iscusit poate produce iluzia unei mulţimi de oameni, tot astfel un bodhisattva duce nenumărate fiinţe spre Nirvāṇa, deşi nu există nici o fiinţă care obţine Nirvāṇa. Aceeaşi învăţătură este dată în capitolul următor, în care aceasta este adresată zeilor. Zeii sunt laici şi este limpede că aceasta este forma populară a doctrinei adresată laicilor.

Principiul fundamental este expus în capitolul asupra Vacuităţii. „‚Profundă’ este numele Vacuităţii, a absenţei caracteristicilor, a nedeterminatului, a nonacumulării, a non-apariţiei, a non-naşterii, a non-pasiunii, a încetării, a Nirvāṇei, a abandonării.” Este de asemenea un nume pentru toate lucrurile, iar lucrurile care sunt vide sunt de asemenea nepieritoare. Vacuitatea este nemăsurabilă. Prin urmare, în aceste lucruri nu se găseşte nici o distincţie sau pluralitate.

Nu este surprinzător că un sistem exprimat în astfel de termeni trebuia să fie numit negativism sau chiar nihilism.[300] Acesta a fost numit astfel chiar şi de către oponenţii contemporani, iar comentatorul lui Nāgārjuna, Chandrakīrti, avea să nege că adepţii Mādhyamika erau nihilişti (*nāstika*, *nāsti*, „nu este"). D.T. Suzuki spune că „înseamnă pur şi simplu condiţionalitatea sau caracterul tranzitoriu al tuturor existenţelor fenomenale."[301] Stcherbatsky traduce *śūnya* (vacuitate) şi *śūnyatā* (inexistenţă) prin „relativitate" şi spune că „folosim termenul ‚relativ' pentru a exprima faptul că un lucru poate fi identificat doar prin menţionarea relaţiilor sale cu altceva şi devine lipsit de sens în afara acestor relaţii."[302] Aceasta explică latura relativă, dar nu spune nimic despre cea pozitivă. Aceasta nu este doctrina că totul este relativ, ci că totul este relativ faţă de un absolut.

Este limpede că un termen care avea să fie interpretat într-o manieră atât de arbitrară în aparenţă, cum au făcut-o Suzuki şi Stcherbatsky, nu este evident în sine. Alegerea termenului s-a datorat practicii mahāyāniştilor timpurii de a adopta anumiţi termeni consacraţi dându-le un sens nou.[303] Ei erau astfel abilitaţi să găsească mărturie în Scripturi pentru propriile lor doctrine. Termenul Vacuitate în sensul literal de spaţiu vid este întâlnit adesea. Există două sutta asupra vacuităţii în *Majjihima* (121, 122). Călugărul meditează mai întâi asupra vidului unui spaţiu gol, iar apoi asupra celor opt stadii ale concentrării, fiecare dintre ele fiind gol cu privire la cel anterior, până ce rămâne într-o concentrare a minţii lipsită de caracteristici (*animitta*). Aici Vacuitatea este pur psihologică. Se spune că universul (*loka*) este de asemenea vid de un sine sau de orice care aparţine unui sine[304] şi acelaşi punct de vedere există în *Sutta-nipāta*, 1119:

Ca vacuitate trebuie să fie privită lumea,
O Mogharāja, menţinând atenţia veşnic trează;
Când este distrusă teoria unui sine,
Moartea este înfrântă.

Trei dintre cei mai caracteristici termeni ai doctrinei Vacuităţii se aplică şi în cazul contactului-senzorial al celui care a atins Realizarea încetării percepţiei şi simţirii: *suññata* (aici un adjectiv, vid), *animitta* (lipsit de caracteristici) şi *appaṇihita* (nedeterminat, neaplicat).[305] Se poate pune întrebarea dacă avem în această situaţie intruziunea doctrinei mai târzii, însă probabilitatea este că termenilor le-a fost dat ulterior un nou sens în doctrina Vacuităţii.

Vechea doctrină potrivit căreia într-un sine nu mai există nimic altceva dincolo de elementele ce îl compun a fost extinsă asupra lucrurilor în general (*dharmanairātmya*). Existenţa constă din dharme, lucruri sau obiecte, însă ce se poate spune despre aceste obiecte? Ele sunt toate impermanente şi schimbătoare şi nimic nu se poate spune despre ele într-un moment care să nu fie fals în următorul. Ele sunt la fel de ireale precum ātman însuşi.

Gânditorii buddhişti s-au împiedicat - fără să îşi dea seama - de faptul că termenii limbajului obişnuit nu exprimă faptele reale ale existenţei. Cuvintele sunt statice, dar nu şi obiectele la care ele se referă. Contradicţiile au fost atribuite nu defectelor expresiei verbale, ci naturii experienţei. Descoperirea antinomiilor s-a produs nu doar o singură dată în istoria filozofiei. Ele sunt binecunoscute în paradoxurile lui Zeno, elevul lui Parmenide.[306] Parmenide a predicat că existentul este unul, el este nepieritor, indivizibil şi perfect.

Toată pluralitatea, varietatea, venirea în existenţă şi distrugerea sunt cuvinte goale. Aceasta constituie o paralelă remarcabilă cu doctrina Vacuităţii, iar paradoxurile lui Zeno sunt o ilustrare a aceluiaşi fel de dialectică ca cel găsit în Mahāyāna. Dacă existenţa înseamnă mai mulţi, spunea Zeno, ea trebuie să fie neţărmurit de mare şi neţărmurit de mică. Mişcarea este imposibilă, şi aşa mai departe.[307] Geniile filozofice care l-au urmat pe Zeno, au putut să o ia de la capăt pornind de la un punct de vedere mai sănătos, însă filozofii indieni nu s-au îndoit niciodată că cuvintele erau o expresie adecvată a lucrurilor.

Pentru buddhişti cuvintele erau expresia verbală a faptelor sau mai curând a datelor, a experienţei simţului. În loc să încerce să-şi reformuleze poziţia, ei au mers mai departe, însă experienţa actuală a trebuit să fie pusă la socoteală. De aici teoria lor a celor două feluri de adevăr, adevărul camuflat sau convenţional (*samvṛiti*) şi adevărul în cel mai înalt sens (*paramārtha*). Adevărul în cel mai înalt sens este *tathatā*, „aseitatea," realitatea lipsită de orice atribute, absolutul. Ea nici nu poate fi măcar numită existenţă, deoarece existenţa sugerează relaţia cu un posibil non-existent. Întrucât ea este dincolo de orice relaţie, este inexprimabilă.

Lucrarea lui Nāgārjuna[308] asupra doctrinei Vacuităţii constă dintr-o serie de versuri (*kārikā*), asupra cărora el însuşi a scris un comentariu numit *Akutobhayā*, „neînfricatul," explicând şi lărgind discuţia. Există alte comentarii, cel mai important fiind *Prasannapadā* al lui Chandrakīrti.

Nāgārjuna începe prin discutarea naturii cauzalităţii aşa cum este exprimată în teoria originii independente (*pratītya-samutpāda*) a Formulei Cauzale. Se spune că originea dependentă este caracterizată ca fiind (1) fără încetare, (2) nenăscută, (3) neîntreruptă, (4) neeternă, (5) neunică, (6) nediferenţiată, (7) fără

apariţie, (8) fără dispariţie. Interpretarea ei ca o serie de cauze şi efecte este în întregime respinsă. Argumentul constă din a arăta că contradicţiile apar din orice manieră sunt considerate relaţiile lor cauzale, iar atunci ambele alternative sunt negate. Apare aici paradoxul efectiv al lui Zeno despre imposibilitatea mişcării.

„Nu există câtuşi de puţin lucruri ce apar, din ele însele sau din altele, din ambele, sau fără nici o cauză." Apariţia unui lucru din sine-însuşi ar implica că el-însuşi a existat deja. Dacă un lucru ar putea fi determinat de ceea ce este diferit de sine, atunci orice ar putea fi produs din orice. Respectarea regulilor morale ar putea conduce la infern, iar cele zece păcate la paradis. Faptul că un lucru ar putea apărea fără o cauză este chiar mai absurd. Mādhyamaka nu are nici o obiecţie la folosirea argumentelor ce nu ar fi valide pentru ea însăşi. Ele sunt valide pentru oponentul său şi tot ceea ce acesta are de făcut este de a arăta rezultatele contradictorii.

„Există patru feluri de condiţii: cauza (*hetu*), obiectul (*ālambana*), momentul precedent (*anantara*) şi condiţia predominantă (*adhipati*).[309] În aceste condiţii nu se găseşte nici o existenţă în sine a entităţilor. Acolo unde nu există existenţă în sine, nu există nici existenţă asociată. Aici existenţa oricărei relaţii cauzale este negată în mare măsură aşa cum s-a făcut de către Hume. Prin asociere citim relaţii cauzale în secvenţă. „Efectul este împreună cu condiţiile; efectul nu este împreună cu condiţiile; condiţiile nu sunt fără efecte, nici împreună cu ele."

„Să presupunem că s-a spus că există condiţii dacă un lucru apare cauzal. Câtă vreme ele nu au apărut, de ce nu sunt acestea numite non-condiţii?" Aceasta, spune La Vallée Poussin, este piatra de temelie a dialecticii Mādhyamika. Ea apare altundeva sub forma: „dacă nu este nici un tată în absenţa unui fiu, cum poate avea loc existenţa unui

fiu? Dacă nu este nici un fiu, nu există nici un tată, prin urmare atât tatăl cât şi fiul sunt ireali."[310] El continuă: „nu există o cauză nici pentru non-existent, nici pentru existent. În cazul cauzei non-existentului, a cui este cauza? În cazul existentului, de ce (este nevoie de) o cauză?"

Următorul aspect este relaţia dintre lucruri considerate drept conştiinţă (*citta*) sau orice formă specială pe care aceasta o ia (*caitta*) şi ceea ce este dependent de ea, obiectul. Dacă conştiinţa există prin ea însăşi este inutil să fie considerată un obiect. Dacă obiectul există deja înainte de apariţia conştiinţei, atunci nu există nici o relaţie cu ceea ce este non-existent. Nu există nici încetare (dispariţie) a lucrurilor care nu s-au născut, iar momentul precedent dispare în efect, astfel încât nu există nici o cauză.

„Condiţia predominantă" este condiţia aşa cum a fost afirmată în formularea generală a cauzei, „când aceasta există, aceea există." Dar întrucât nu există nici o entitate reală în entităţi, formula devine fără sens. Rezultatul nu există nici în vreuna dintre condiţii nici în toate condiţiile. Pânza nu poate fi percepută nici în războiul de ţesut, nici în fire, nici în suveică. Dacă din astfel de condiţii apare ceva ce nu a fost niciodată în ele, de ce nu ar apare ceva din non-condiţii? „Prin urmare nu există nimic care are o condiţie, nici rezultat fără o condiţie; întrucât nu există rezultate, cum să existe condiţii sau non-condiţii?"

Istoria teoriilor concepţiei cauzei în sistemele filozofice sugerează că nu este surprinzător că apar contradicţii atunci când concepţia populară este analizată. Buddhiştii nici nu aveau măcar o concepţie. Ei aveau Formula Cauzală, împreună cu o serie de exemple ale succesiunii cauzale. Nici o analiză nu a avut vreodată succes în interpretarea consistentă a lor. Singura expresie uniformă atinsă vreodată a fost, „aceasta fiind astfel, aceea să întâmplă," iar aceasta a fost atât de generalizată

încât scolasticii au fost capabili să găsească patru tipuri diferite de cauze sau de relaţie condiţională. Nu era preocuparea lui Nāgārjuna să găsească un concept mai bun. Cu cât mai deficiente erau conceptele curente, cu atât mai uşor îi era lui să dovedească că toate sunt inconsistente. Însă aceasta era doar jumătate din doctrină. În spatele întregului inconsistent şi ireal sau „vid" exista o realitate absolută. Acesta era de la început acolo, deşi nu a fost concepută cosmic, ci ca o stare realizabilă permanentă şi de la început ea era realizabilă nu prin procesele raţionale, ci prin intuiţie directă. Această metodă, practica concentrării, era la fel de esenţială în Mahāyāna cum fusese întotdeauna.

După cum Dr. Schayer spune, mijloacele normale pentru obţinerea scopului mistic este practica exercitată metodic a Yogăi. În extazul îndelung pregătit sfântul a zărit şi apucat unitatea-atotcuprinzătoare şi cu toate că el se trezeşte din nou la viaţa normală, adică este iarăşi adus înapoi la distingerea subiectului şi obiectului, percepe culorile, sunetele, etc., simte senzaţiile şi gândeşte gândurile, totuşi, conştiinţa sa asupra realităţii este în mod fundamental transformată de retrospecţia sa post-ecstatică, chiar în acest sens că totul pare de fapt vid şi ireal, asemeni unui vis şi iluzoriu.[311]

Indiferent ce înseamnă Vacuitatea – iar acesta era doar un termen vechi adaptat unui concept nou – faptul fundamental pentru buddhist era această realitate. Modul în care a fost el interpretat în relaţie cu Doctrina şi persoana lui Buddha se va vedea mai târziu. Există încă alte aspecte din învăţătura lui Nāgārjuna care vor face poziţia sa mai limpede.

El continuă prin toate doctrinele caracteristice ale adepţilor Vaibhāshika, tratându-le în aceeaşi manieră – despre imposibilitatea mişcării, despre facultăţile simţurilor, agregate (*skandha*), faptă şi făptuitor, adevărul suferinţei, sinele, timpul etc. În

capitolul privind Constrângerea şi Eliberarea se spune că *saṃsāra*[312] însăşi este ireală. „Dacă predispoziţiile (*saṃskāra*) transmigrează, ele nu transmigrează ca ceva permanent, nici ca ceva impermanent, iar argumentul pentru existenţa unei fiinţe este exact la fel.” Aici predispoziţiile (*saṃskāra*) sunt elementele din care constau toate lucrurile compuse. Însă nimic nu este permanent cu excepţia celor trei lucruri necompuse, iar dacă componentele sunt impermanente ele pier îndată ce apar. Aceasta sugerează doctrina caracterului trecător (*kshaṇikavāda*), conform căreia fiecare lucru constă dintr-o serie de momente.

Nici individul (*pudgala*) nu este cel care transmigrează. „Dacă s-a spus că un individ transmigrează, el trebuie căutat în maniera cu cinci ramuri, în agregate (*skandha*), în câmpurile organelor de simţ (*āyatana*) şi în elemente (*dhātu*), însă el (separat de acestea) nu există. Atunci cine transmigrează?” Sinele (*ātman*) este la fel de ireal ca şi fiul unei femei sterpe. „De la o formă de aderenţă (*upādāna*) la alta, el nu ar avea nici o existenţă în *saṃsāra*; întrucât este lipsit de existenţă şi lipsit de aderenţă, cum transmigrează el?” Nu există o transmigraţie a unui ātman, adaugă comentatorul şi întrucât nu există nici o transmigraţie a lucrurilor compuse, nu există nici o transmigraţie câtuşi de puţin.

Însă tot acest lucru este adevărat pentru Nirvāṇa însăşi. Ea este un vis, o iluzie creată de un magician, spune comentatorul, citând pasajul din *Ashṭasāhasrika* dat mai sus. Totuşi, spune un contestator, cu toate că negi transmigraţia şi Nirvāṇa, există încătuşare şi eliberare. Nāgārjuna răspunde: „Lucrurile compuse, a căror natură apare şi dispare se naşte şi moare nu sunt nici încătuşate, nici eliberate.” Dar cu siguranţă, spune cel ce obiectează, aderenţa este o legătură şi întrucât aceasta este reală, există încătuşarea. Nu, este răspunsul, deoarece ceea ce este deja legat nu

poate veni în starea de fiinţă legat, iar ceea ce nu este legat este liber de legături. Este acelaşi argument care a fost deja folosit pentru a dovedi imposibilitatea mişcării. „Legarea nu este eliberare, iar nelegatul este de asemenea ne-eliberat. Dacă legatul ar fi eliberat, legătura şi eliberarea ar fi simultane."

Cei care spun, „Voi obţine Nirvāṇa atunci când voi fi lipsit de aderenţă, iar Nirvāṇa va fi a mea," susţin o idee extrem de falsă, credinţa într-un sine real (*satkāyadṛiśṭi*). Aici doctrina non-sinelui este întoarsă împotriva întregii scheme Hīnayāna a salvării. Comentatorul citează un lung pasaj dintr-o sūtra Mahāyāna, *Dhyāyitamushṭi-sūtra*. Într-o conversaţie cu Manjuśrī, Domnul descrie întreaga cale a discipolului care intră în Ordin, urmează regulile morale, se gândeşte că toate lucrurile compuse sunt tranzitorii, simte repulsie, practică calea şi realizează seninătatea. El se gândeşte: „Sunt eliberat de toate suferinţele, nu mai este pentru mine nimic de făcut, sunt un arhat." Astfel el concepe ideea unui sine, iar în momentul morţii el este convins de renaşterea (*utpatti*) sinelui, astfel încât apare îndoiala şi incertitudinea, precum şi incertitudinea cu privire la iluminare şi iluminat. Când moare, el cade în marele infern, deoarece deşi lucrurile sunt nenăscute, el şi le imaginează ca fiind reale.

Conform acestei sūtra adevărata doctrină Mahāyāna este că, „cel care consideră toate cele compuse ca fiind nenăscute a înţeles suferinţa. Cel care consideră toate lucrurile ca fiind nenăscute a abandonat cauza suferinţei. Cel care consideră toate lucrurile ca fiind total stinse a realizat încetarea sa. Cel care consideră toate lucrurile ca fiind complet vide a practicat Calea. Cel care consideră astfel cele patru nobile Adevăruri nu concepe nici o idee sau noţiune că ,aceste lucruri sunt bune, acele lucruri sunt rele, aceste lucruri trebuie abandonate, aceste lucruri trebuie realizate,

suferinţa trebuie înţeleasă, originea ei trebuie abandonată, încetarea ei trebuie realizată, Calea trebuie practicată.' Şi de ce? Deoarece nu există nici un lucru pe care el şi-l imagina ca fiind real; neştiutorii şi oamenii obişnuiţi fac astfel şi astfel ei resimt pasiune, ură şi amăgire. El nici nu acceptă, nici nu neagă vreun lucru (*dharma*) şi astfel mintea sa nu se ataşează de nimic din cele trei lumi. El consideră toate cele trei lumi ca fiind nenăscute."

Raportându-se la această scriptură (Āgama), spune comentatorul, Nāgārjuna afirmă chestiunea Nirvāṇei din punctul de vedere al adevărului absolut: „unde nu există nici o atribuire de realitate Nirvāṇei şi nici o retractare a *saṃsārei*, cum pot fi acolo *saṃsāra* şi Nirvāṇa distinse în gândire?" Ele sunt astfel identice sau cel puţin dovedite ca fiind identice. Ele nu sunt mai diferite decât sunt valurile oceanului diferite de ocean.

Nāgārjuna discută chestiunea Nirvāṇei în totalitate în capitolul 25. „Dacă totul este vid, nu există nici naştere şi nici moarte; a cui este atunci Nirvāṇa, fie ea prin abandonare ori prin încetare?" Comentatorul dă mai întâi o expunere completă a punctului de vedere Hīnayāna. „Acum, cu privire la aceasta, Domnul a descris o Nirvāṇa de două feluri a indivizilor care au practicat viaţa religioasă, au urmat învăţătura lui Buddha, au dobândit doctrinele mai mari şi mai mici, şi anume, Nirvāṇa cu un rest de substrat al renaşterii (*upadhi*) şi Nirvāṇa fără nici un rest. Prima este înţeleasă ca fiind datorată completei abandonări a imoralităţii, ignoranţei, pasiunii etc. ... Ea este asemeni unei aşezări în care toate bandele de tâlhari au fost distruse.[313] Însă Nirvāṇa în care nici chiar agregatele (*skandha*) nu mai există este Nirvāṇa fără vreun astfel de rest.[314] Este asemeni unei aşezări care, după ce bandele de tâlhari au fost distruse, a fost ea însăşi anihilată."

Însă, spune Nāgārjuna, „dacă totul este non-vid (real în sensul popular), nu există nici naştere, nici

moarte. A cui este atunci Nirvāṇa, fie ea prin abandonare, fie prin încetare?" Hinayaniştii răspund: „dacă există Nirvāṇa, cu adevărat nu vor mai fi nici imoralităţi, nici agregate (*skandha*) atunci când Nirvāṇa este obţinută, prin urmare distrugerea lor va fi Nirvāṇa." Răspunsul aşa cum este declarat de către comentator este: „alungă-ţi punctele de vedere greşite (*grāha*). Dacă lucrurile există cu adevărat, ‚Limita Nirvāṇei este de asemenea limita saṃsārei; nici cea mai fină distincţie nu se găseşte între ele.' Trebuie să se înţeleagă că nu există nici abandonare a ceva prin Nirvāṇa, nici încetare a ceva. Prin urmare, Nirvāṇa este distrugerea tuturor ideilor greşite, după cum a fost spus de către Domnul:

> Nici un lucru real nu are o natură de felul celei muritoare;
> Un lucru care nu este, nu există deloc.
> Cel care îşi imaginează că lucrurile există şi nu există
> Nu va face niciodată să înceteze suferinţa.

Sensul versului este acela că în Nirvāṇa fără un rest există non-existenţă prin completa dispariţie a lucrurilor, indiferent că este vorba despre imoralităţi, karma, naştere sau agregate (*skandha*). Acest lucru este admis de toate şcolile. Apoi lucrurile care sunt în Nirvāṇa nu există câtuşi de puţin. Ele sunt asemeni fricii în faţa unei frânghii luată drept şarpe, care dispare atunci când aceasta este iluminată. Cât despre existenţa *saṃsārei*, neştiutorii şi oamenii obişnuiţi care cred într-un sine şi individualitate sunt asemeni oamenilor care suferă de oftalmie, care văd fire de păr şi muşte ireale zburând înaintea lor."

Este trasă concluzia că Nirvāṇa nu este (1) nici existentă, (2) nici non-existentă, (3) nici existentă

şi non-existentă, (4) nici non-existentă şi nici fără non-existentă. Împătrita negare este un alt exemplu al conexiunii directe cu şcolile mai vechi, deoarece este aceeaşi împătrită divizare aşa cum găsim în cele patru chestiuni nedeterminate cu privire la existenţa unui Tathāgata după moarte. Aici ea este aplicată la existenţa Nirvāṇei. Existenţa este legată de non-existenţă şi de cauză şi efect. Realitatea Nirvāṇei este dincolo de orice condiţii. Doctrina este una care se găseşte exprimată diferit în alte religii. Esenţialmente realul nu se găseşte nicăieri în lucrurile trecătoare. Nimic nu se poate spune despre el decât „nu, nu." Însă el poate fi înţeles în intuiţia mistică, iar dacă aceasta este cunoaştere, ea este o cunoaştere cu totul diferită de cea a experienţei obişnuite. Despre această cunoaştere Nāgārjuna nu vorbeşte, însă este corespondenta atitudinii sale faţă de cunoaşterea şi experienţa simţurilor, cea pe care el o analizează şi o face praf. Este atitudinea misticului care, având experienţa realităţii unice, ştie că orice altceva este gol şi zadarnic. Această realitate unică, care nu trebuie numită ca fiind ceva, nici măcar reală, este Nirvāṇa.

Buddhismul, care a debutat odată cu misticismul practicilor yoga, s-a încheiat de asemenea împreună cu el. Pentru mistic, realitatea ultimă a experienţei sale era *tathatā*, „aseitatea". Căci scopul realizării sale era Nirvāṇa, iar obiectul gândirii sale era Buddha ca *dharmakāya*, „corpul doctrinei," sau (cu sensul ontologic al *dharmei*) „corpul naturii lucrurilor." Asemeni altor forme de misticism care încearcă să exprime inexprimabilul, Mahāyāna a dezvoltat un simbolism mistic. Acest lucru se va vedea în altă mare şcoală Mahāyāna, cea a yogācārinilor.

Doctrina de mijloc a lui Nāgārjuna pare mai târzie decât cele mai timpurii forme ale doctrinei Vacuităţii, aşa cum este predicată în sūtrele Perfecţiunii Înţelepciunii, însă nu se poate

presupune că toate sūtrele din această categorie sunt mai timpurii decât Nāgārjuna. Probabil ele continuau să fie compuse şi revizuite. Întrucât erau menite să lămurească laicitatea, ele glorifică calea lui bodhisattva şi predică marile merite ale ascultării şi recitării fiecărei sūtra.

Versurile introductive ale *Daśabhūmika* se termină cu cuvintele, „lasă-i pe cei dornici de iluminare să asculte rostirea sutrei *Daśabhūmika*, care a fost proclamată drept cursul mijlociu imaculat care evită (extremele) anihilării şi permanenţei." Aceste versuri este posibil să fie mai târzii decât sūtra însăşi, însă avem aici în mod evident un exemplu de învăţătură populară mergând până în latura filozoficului.

Suvarṇaprabhāsa-sūtra este un exemplu de aspect popular chiar mai izbitor. Ea conţine aceleaşi patru versuri introductive ca şi *Daśabhūmika*, dar cu propriul nume pus în loc. Acest lucru face versul lipsit de metrică şi sugerează că aici a avut loc cel puţin o adăugire. Popularitatea acestei sūtra este arătată de frecvenţa cu care a fost tradusă în chineză, tibetană şi alte limbi, iar aceste traduceri, împreună cu modificările şi adăugirile lor, ne permit să vedem de asemenea dezvoltarea doctrinei. Ea a fost mai întâi tradusă în chineză pe la 412-426 e.n. Această traducere, asemeni textului sanscrit, nu conţine nici o referire explicită la corpurile unui Buddha. În versiunile ulterioare este inserat un capitol special asupra subiectului, iar apariţia doctrinei poate fi plasată cu certitudine între secolele al II-lea şi al V-lea e.n.

Suvarṇaprabhāsa, chiar mai mult decât *Lotus*, arată latura populară a învăţăturii Mahāyāna. Primul capitol este dedicat meritelor sale şi beneficiilor ascultării ei. Al doilea are acelaşi titlu ca şi capitolul 15 din *Lotus*, privind *Longevitatea lui Tathāgata*, iar învăţătura este aceeaşi:

Buddha nu obţine Nirvāṇa,
Doctrina nu moare;
Dar de dragul maturării fiinţelor
El face să pară că obţine Nirvāṇa.

Această învăţătură este dată lui Ruchiraketu, iar apoi urmează povestea unui vis pe care acesta l-a avut cum că s-a dus la Buddha, înaintea căruia a făcut legământul lui bodhisattva de a obţine iluminarea.

Restul constă din capitole toate foarte instructive faţă de laici, însă fără vreo conexiune internă. Cei patru Mari Regi vin şi spun cum sūtra le-a dat vitejie şi tărie. Zeiţa Sarasvatī dă o formulă magică împotriva planetelor şi visurilor nefaste şi apar şi alţi zei şi zeiţe. Urmează apoi un discurs asupra îndatoririlor regilor şi poveştile faptelor anterioare ale bodhisattvaşilor. Unele dintre ele sunt formal povestiri Jātaka, cu identificarea personajelor la final. Capitolul 6 este numit *Vacuitatea* şi doreşte să prezinte pe scurt ceea ce alte sūtre au prezentat pe larg. El constă pur şi simplu din treizeci de versuri triṣṭubh amestecate, care este posibil să fi fost inserate din altă parte. Corpul este descris ca un sat pustiu, în care simţurile aleargă precum şase tâlhari (aceeaşi comparaţie ca şi cea folosită de Nāgārjuna). Elementele sunt precum patru şerpi, iar concluzia este că toate lucrurile sunt vide şi au apărut prin condiţii din ignoranţă.

Din punct de vedere filozofic este puţin de spicuit din aceste sūtra. Concepţiile lor religioase despre practica şi adoraţia lui bodhisattva au fost împărtăşite de către yogācārini, însă din punct de vedere filozofic yogācārinii, deşi păstrează conceptul fundamental al vacuităţii, fac un mare

pas înainte pornind de la un punct de vedere psihologic.

OBSERVAŢIE ASUPRA ŞCOLILOR TÂRZII

Şcolile târzii au fost cândva clasificate conform celor patru diviziuni date de către Mādhava în a sa *Sarvadarśanasaṃgrāha*. Aceasta este o lucrare din secolul al XIV-lea şi ne arată doar cum apăreau unui hindus şcolile buddhiste din acea vreme. Chiar şi aşa, ceea ce aflăm din ea nu este învăţătura fundamentală, ci aspectele disputei care au fost selectate pentru respingere de către şcolile ortodoxe. Şcolile menţionate sunt două dintre grupurile mai vechi (Hīnayāna), adepţii Vaibhaśika (sarvāstivādini) şi Sautrāntika şi cele două principale şcoli Mahāyāna, adepţii Mādhyamika şi Yogācāra.

Mai multe detalii sunt date de către Tāranātha în a sa istorie a buddhismului.[315] Aceasta conţine multe fapte neistorice şi fantastice şi nu este necesar să o discutăm aici în detaliu. Valoarea ei pentru noi constă în faptul că a fost scrisă de cineva care avea literatură buddhistă în spate şi putem vedea acum care era dezvoltarea literară.

Aceasta începe mai întâi cu şcolile Abhidharma. Pe lângă grupul Sarvāstivādin, principalele şcoli erau Sautrāntika şi Sāṃmitīya. Despre acestea nu avem relatări complete, însă *Abhidharmakośa* discută multe dintre vederile lor. Autorul Vasubandhu îşi propune să expună doctrina Sarvāstivāda, deşi pare să fi fost înclinat spre Sautrāntika. Denumirea Sautrāntika sugerează că ei respingeau lucrările Abhidharma ca pe o autoritate şi acceptau doar *sūtranta*. Sāṃmitīya sunt bine cunoscuţi pentru susţinerea, asemeni adepţilor Vātsīputrīya, doctrinei pudgala, punctul de vedere că deşi individul nu există separat de părţile sale, totuşi el este ceva mai mult decât

simpla sumă a lor. O altă importantă şcoală Hīnayāna este cunoscută ca Mahāsanghika, ale cărei doctrine buddhologice, dacă nu şcoala însăşi, au devenit înglobate în Mahāyāna.

Este limpede, atât din sūtrele Mahāyāna cât şi din lucrările sistematice, că principalii oponenţi ai polemiştilor Mahāyāna timpurii erau sarvāstivādinii. Aceştia au continuat să se dezvolte alături de mahāyānişti, căci marea operă a lui Vasubandhu asupra Abhidharmei aparţine secolului al V-lea.

Am văzut scopul operei lui Nāgārjuna. Acesta a fost sistematizarea doctrinei apărute iniţial în sūtrele Mahāyāna. Însă acesta a fost probabil doar rezultatul final a ceea ce fusese deja predicat într-o manieră sistematică în mănăstiri.[316] Un alt autor care a contribuit la aceasta a fost Āryadeva, iar doctrina a continuat să se dezvolte şi să fie comentată în continuare vreme de secole.

Există un curs asemănător al dezvoltării în următoarea mare şcoală, Yogācāra. Găsim o prezentare populară sub formă de sūtra, iar apoi o tratare sistematică de către mai mulţi învăţaţi. Iarăşi este o presupunere îndreptăţită că atunci când sūtra a fost expusă exista deja o tratare sistematică în mănăstiri şi că ceea ce avem astăzi în lucrările lui Asaṅga şi Vasubandhu reprezintă forma pe care a luat-o într-unul dintre centrele de studiu. După aceasta nu au mai existat dezvoltări metafizice importante.

A existat însă o schimbare subtilă în partea religioasă, în mişcarea cunoscută drept Tantrism, care a afectat deopotrivă şcolile buddhiste şi hinduse. În ambele cazuri acesta apare ca o dezvoltare străină, dar în misticismul yogācārinilor exista un substrat natural pentru dezvoltarea lui.

Cu cât mai mergem mai târziu cu atât devin mai clare urmele contactului cu şcolile hinduse ortodoxe din literatura buddhistă. Există un pasaj în comentariul lui Chandrakīrti la Nāgārjuna care

ne dă o interesantă imagine a stării grupărilor filozofice din secolul al VII-lea e.n.[317] Ele se referă la diferitele moduri în care realitatea este expusă. (1) Există cei care îşi imaginează existenţa reală a entităţilor, şi se spune că sunt cele trei şcoli hinduse ale Karma-mīmāṃsā: Vaiśeshika, Sānkhya şi Vaibhāshika. (2) Cei care neagă existenţa sunt Nāstika, materialişti sau nihilişti. (3) Sunt cei care neagă existenţa trecutului şi viitorului, a caracterului moral (*avijñapti*),[318] a elementelor mentale inconştiente, dar o afirmă despre restul. Aceştia par să fie adepţii Sautrāntika. (4) Există cei care neagă existenţa reală a ceea ce este cunoscut în mod eronat (*parikalpita*), însă afirmă ceea ce există (relativ) prin condiţii (*paratantra*) şi ceea ce este gândit în adevărata sa natură (*parinishpanna*). Aceştia sunt Yogācāra, care deveniseră deja o şcoală importantă. Se pare că nu există aici o recunoaştere a susţinătorilor doctrinei upanișadice, nici a formei care va fi în cele din urmă considerată drept Vedānta.

295 Caracterul precar al datării din perioada târzie a buddhismului poate fi văzut în încercarea lui Walleser de a stabili apariţia doctrinei Vacuităţii aşa cum este văzută în literatura Prajñāpāramitā. El spune că este cât se poate de credibil consemnat că începuturile Mahāyānei cad în perioada imediat precedentă domniei lui Kanishka. Această consemnare credibilă este cea a lui Tāranātha, un autor tibetan din secolul al XVII-lea, iar el spune doar că la data celui de-al treilea Conciliu (adică al lui Kanishka) au apărut tot felul de texte Mahāyāna. Însă noi nu aflăm cât de mult au existat ele în învăţătura orală a şcolilor. Prima expunere sistematică a doctrinei Vacuităţii a fost realizată de către Nāgārjuna, care este de obicei plasat în secolul al II-lea e.n. Existau deja sūtrele Prajñāpāramitā, lucrări atribuite lui Buddha şi care intenţionau să dea autoritate doctrinelor deja predicate. Ele sunt probabil printre cele mai timpurii lucrări Mahāyāna şi arată o relaţie apropiată cu sarvāstivādinii atât în asemănările literare, cât şi în ostilitatea lor directă faţă de doctrina mai veche. Putem plasa doctrina şi probabil

unele dintre sūtre cel mai timpuriu în secolul I î.e.n. Chiar mai timpurie trebuie să fie perioada dinainte ca doctrinele să devină posesiunea unei şcoli distincte. Walleser, *Prajñāpāramitā*, p. 1; Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 66.

296 *The Conception of Buddhist Nirvāṇa*, p. 36.

297 Astfel este cazul lui Har Dayal, în *The Bodhisattva doctrine*, care o numeşte logomahie puerilă, iar aceasta despre un sistem reprezentat de către Nāgārjuna, pe care Dr. Masuda îl numeşte cel mai mare gânditor buddhist de la Buddha încoace.

298 Māyā este amăgirea şi, aşa cum alte referinţe o arată, se referă aici la iluzia lucrurilor aparent reale produsă de către un magician sau vrăjitor.

299 Adică Perfecţiunea Înţelepciunii în 8000 de versuri. Aceasta este în proză, însă lungimea este calculată conform numărului de silabe pe care l-ar fi avut dacă ar fi fost în versuri.

300 După Walleser, buddhismul a fost la început „positivistisch," iar apoi s-a întors spre „den ausgesprochensten Negativismus." După O. Franke, nimic în afara negativismului nu a fost vreodată predicat în vechiul buddhism..

301 *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, p. 173.

302 *Conc. of Nirv.*, p. 42

303 *Gambhīra, anutpāda, animitta, apraṇihita, virāga, nirodha, nirvāṇa*, toate sinonime cu Vacuitatea, sunt exemple de astfel de termeni.

304 *Saṃy*., iv, 54; acesta este punctul de vedere preluat de cele două *Prajñāpāramitā-hṛidaya-sūtra*, care afirmă că toate skandha, āyatana şi dhātu (adică toate cele existente) sunt vide.

305 Ibid., iv, 295.

306 Antinomiile lui Kant nu erau cu totul aceleaşi. El a constatat că antinomiile apar atunci când raţiunea continuă să tragă concluzii din anumite concepte ce nu pot fi verificate de experienţă. Însă antinomiile apar din aceeaşi cauză, imposibilitatea de a face termenii conceptelor să corespundă cu realitatea efectivă.

307 Imposibilitatea mişcării este discutată de către Nāgārjuna în cel de-a doilea capitol al său. Problema lui Ahile şi a ţestoasei este unul dintre paradoxurile lui Zeno, însă acesta se bazează pe presupunerea că o linie divizată într-un număr infinit de părţi este cu necesitate infinită ca lungime.

308 Numele şcolii lui Nāgārjuna este Mādhyamika „adepţii Căii sau Cărării de Mijloc", *madhayamā pratipat*, şi este puţin îndoielnic că

termenul este luat din prima predică a lui Buddha, în care este predicată Calea de Mijloc. Însă vechiul sens a fost transformat, iar pentru Nāgārjuna aceasta a fost calea de mijloc dintre afirmarea existenţei reale a dharmelor şi negarea lor în sensul negării unui real posibil.

309 Aceasta este analiza condiţiilor cauzale aşa cum sunt afirmate de către sarvāstivādini, *Abhk*., ii, 61, şi următoarele.

310 *Bodhicaryāv*., ix, 114.

311 *Augewählte-Kapitel aus der Prasannapadā*, p. xxiv.

312 *Saṃsāra* poate însemna transmigrare; aici este mai degrabă lumea schimbării în care transmigraţia are loc.

313 Comparaţia cu aşezarea şi tâlharii provine din *Saṃy*., iv, 175.

314 Cuvântul *parinirvāṇa*, presupus uneori a fi termenul pentru Nirvāṇa completă, nu este folosit; vezi p. 122.

315 Conţinuturile au fost analizate de către P. L Vaidya în lucrarea sa *Etudes sur Āryadeva*.

316 P.L. Vaidya, ibid., p. 20, îl plasează pe Nāgārjuna pe la 170-200 e.n., iar pe Āryadeva la 200-225 e.n.

317 *Mādhyamakavṛi*, 523.

318 Prezent în lectura lui Stcherbastki, ca non *vijñapti*; cf. p. 162.

Capitolul XVIII
DOCTRINA ŞCOLII EXCLUSIV-MINTEA. CELE TREI CORPURI. TANTRISMUL

Lankāvatāra-sūtra este importantă nu doar ca principalul text canonic pentru doctrina idealismului subiectiv, ci de asemenea din cauza caracterului literar ciudat pentru o sūtra. Este în mod esenţial aceeaşi doctrină care se găseşte mai târziu în Yogācāra lui Asaṅga şi Vasubandhu.[319]

D.T. Suzuki (*Studies*, 171) spune că aceasta nu a fost scrisă ca un tratat filozofic pentru a consacra un sistem precis, ci pentru a discuta asupra unui anumit fel de experienţă religioasă şi că filozofia sau speculaţia pe care o oferă este doar incidentală, ca o introducere solicitată de natura raţională a omenirii. Este posibil să fie adevărat că acesta a fost motivul autorului, însă e de asemenea adevărat, după cum valoroasele şi importante studii ale lui Suzuki o arată, că sistemul filozofic era acolo şi că autorul nu contenea să atace sistemele rivale. Lucrarea nu este sistematică, însă sūtrele, aşa cum am văzut, nu erau sistematice. Ele erau expuneri populare ale instruirii date oral în mănăstiri.

Lankāvatāra aparţinea în mod evident unei şcoli Mahāyāna care exista alături de mişcarea Prajñāpāramitā. Ea accepta doctrina vacuităţii, calea lui bodhisattva şi irealitatea lucruril or percepute de simţuri. Dar în vreme ce şcoala lui Nāgārjuna a început de la punctul de vedere al logicii şi arăta imposibilitatea de a face vreo afirmaţie lipsită de contradicţii, *Lankāvatāra* a

început de la un punct de vedere psihologic şi a găsit o bază pozitivă în experienţa efectivă.

Nimic clar nu se poate spune cu privire la data *Lankāvatārei*. Ea a fost pentru prima dată tradusă în chineză pe la 430 e.n. şi iarăşi în 443 e.n., însă era deja pe-atunci o lucrare compozită şi este posibil să fie existat cu mult timp înainte într-o formă mai simplă.[320] Totuşi ea pare să fie mai târzie decât grupul de sūtre Prajñāpāramitā. O mare pare din ea este în versuri, iar partea polemică pare să se situeze la o distanţă mai mare de perioada în care Mahāyāna trebuia să se apere împotriva şcolilor buddhiste mai vechi. Ea îşi manifestă ostilitatea faţă de căile discipolilor şi pratyekabuddha-şilor, dar mai proeminenţi decât aceştia sunt „ereticii", tīrthakara, care în această sūtra sunt reprezentanţii şcolilor ortodoxe precum Nyāya şi Sānkhya, care sunt menţionate cu numele. Titlul întreg este *Saddharma-Lankāvatāra*, „intrarea doctrinei morale în Lankā." Lankā se referă de obicei la Ceylon, însă nu există nici o referire identificabilă la legenda pāli legată de cele trei vizite ale lui Buddha în Ceylon. Lankā este aici un oraş de pe vârful Muntelui Malaya[321] şi este citadela lui Rāvaṇa, demonul (rākshasa) cu zece capete. Referirea literară vine mai curând din *Rāmāyāṇa*, însă monstrul poemului apare aici ca un bun laic buddhist.

În deschiderea sūtrei, Buddha tocmai iese din palatul fiinţelor nāga de sub ocean unde predicase timp de o săptămână. El privi spre Lankā şi zâmbi, căci îşi amintea că Buddha-şii anteriori predicaseră doctrina acolo. Rāvaṇa, fiind inspirat de forţa lui Buddha, îl invită să vină să predice doctrina percepţiei interioare şi existenţa adevărată a minţii (*citta*). Atunci Buddha porni spre Lankā în trăsura lui Rāvaṇa, iar el şi bodhisattvaşii cel însoţeau fură împodobiţi de către fete şi băieţi yaksha cu coliere de perle şi nestemate. El creă alte piscuri montane pe care el însuşi împreună cu Rāvaṇa fură văzuţi.

Deodată toate dispărură, iar Rāvaṇa rămase singur. El avu o bruscă întoarcere a minţii (*parāvṛitti*) şi realiză că ceea ce tocmai percepuse era doar propria sa minte. Atunci, prin rădăcinile sale anterioare ale bunătăţii, el fu capabil să înţeleagă toate tratatele, iar cu forţa lui yogică putu vedea lucrurile aşa cum erau ele în realitate. Auzi o voce din cer spunând, „aceasta trebuie cunoscută prin sinele interior," iar Buddha îi explică că astfel era calea instruirii. Este calea yoghinilor, fiii lui Buddha, adică bodhisattvaşii care avansează dincolo de vederile şi realizările discipolilor, pratyekabuddha-şilor şi ereticilor. Aceasta este realizarea marilor yoghini, care zdrobesc doctrinele altora, care distrug ereziile rele, care sunt iscusiţi în respingerea ereziei unui sine şi în schimbarea minţii prin mijloacele unei înţelegeri mai înalte.

În acest fel lui Rāvaṇa i s-au predicat cele două adevăruri fundamentale ale acestei şcoli: adevărul că tot ceea ce este exterior se datorează interpretării greşite a experienţei interioare şi adevărul că înţelegerea realităţii este atinsă printr-o întoarcere bruscă în care adevărul se revarsă asupra yoghinului (prin care se înţelege bodhisattva) în contemplarea sa.

Întreaga scenă îi apăru apoi lui Rāvaṇa, în toată gloria ei, iar Buddha zâmbi. Întreaga adunare zâmbi, iar Buddha râse cel mai răsunător. Motivul era, aşa cum Buddha a explicat, că Rāvaṇa dorea să pună o dublă întrebare. El întrebase deja despre Buddhaşii din trecut şi urma să întrebe despre Buddhaşii care vor veni. Rāvaṇa a fost apoi lăsat să-şi pună întrebările asupra dualităţii lucrurilor. Se spune că lucrurile şi non-lucrurile trebuie abandonate. Dar cum pot fi abandonate dacă ele nu există? Răspunsul este că dualitatea se datorează doar falsei închipuiri a celui ignorant. Astfel de oameni privesc manifestările minţii ca pe lucruri exterioare. Ei ar trebui să le privească ca pe

coarnele unui iepure, ca neaparţinând nici realităţii, nici non-realităţii, şi în aceasta constă abandonarea lor:

„Cel care vede astfel, acela vede corect. Cei care văd altfel umblă în falsa închipuire[322] şi percep lucrurile ca fiind de două feluri, asemeni unei reflecţii a propriei imagini într-o oglindă sau în apă, sau ca pe propria umbră în lumina lunii sau într-o casă, sau ca pe sunetul unui ecou. Astfel, prin aderenţa la propriile închipuiri eronate, ei îşi imaginează lucruri şi non-lucruri; ei continuă să-şi imagineze şi nu obţin niciodată liniştea. Cuvântul linişte înseamnă „a avea un singur punct" (*ekāgra*). Aceasta este pătrunderea în Tathāgatagarbha, tărâmul nobilei cunoaşteri a sinelui interior, prin care apare cea mai înaltă concentrare."[323]

Acesta este sfârşitul capitolului asupra rugăminţii lui Rāvaṇa.[324] El nu mai apare după aceasta, iar restul sūtrei, cu excepţia unei culegeri de versuri alcătuind ultimul capitol, constă dintr-o expunere a doctrinei că lumea nu este nimic altceva decât minte (*cittamātra*) şi că acest lucru trebuie realizat într-o stare de concentrare. Învăţătura este dată ca răspuns la întrebările lui bodhisattva Mahāmati, care apare doar ca interpelator, spre deosebire de bodhisattvaşii din alte sūtre, care, prin forţa lui Buddha, expun adesea ei înşişi o mare parte din doctrină.

Poziţia generală este ca şi cea a şcolii Mādhyamika. Totul este vacuitate, totul este iluzie (*māyā*), nu există nici un sine nici în indivizi nici în obiecte, nimic nu poate fi afirmat sau negat despre lucrurile individuale şi există trei căi (*yāna*), dar numai de dragul îmboldirii celui ignorant.

Dar în vreme ce adepţii Mādhyamika pornesc de la punctul de vedere al logicii şi arată imposibilitatea de a face vreo afirmaţie lipsită de contradicţii, *Lankāvatāra* are o bază psihologică.

Ea îşi asumă analiza psihologică a buddhismului mai timpuriu, agregatele (*skandha*), organele de simţ şi simţurile. Întrucât prin fiecare simţ apare un fel particular de conştiinţă, adică de stare de conştiinţă, obţinem şase conştiinţe, a ochiului, a urechii, a nasului, a limbii, a atingerii şi conştiinţa mentală. Dar pe lângă acestea se distinge o a şaptea, *manas*, mintea însăşi. Acest lucru, spune dr. Masuda, este conştiinţa de sine. Acesta este fără îndoială un aspect ale ei, însă se pare că a pretins recunoaştere pentru acelaşi motiv pentru care Aristotel distingea un simţ comun. Fiecare dintre cele şase conştiinţe acţionează doar printr-un singur simţ, însă există o facultate, *sensus communis*, care poate distinge şi compara datele fiecărui simţ. Suzuki spune că conştiinţa mentală este mintea care îşi aminteşte, judecă, îşi imaginează, vrea etc., însă *manas* este conştiinţa profund plasată în suflet, care se agaţă în mod ignorant de concepţia unui ego şi realitatea unei lumi exterioare.

Aceasta ar fi suficient pentru o teorie psihologică, însă această teorie este doar o parte a unei ontologii. Există o realitate ultimă, reală, dincolo de tot ceea ce poate fi afirmat despre ceea ce vine în câmpul experienţei. Aceasta este gândirea (*citta*) sau mintea, nu mintea aşa cum există în varietatea în care ea este experimentată, ci lipsită de orice diferenţiere şi numită conştiinţă-depozit (*ālaya-vijñāna*). Când relaţia dintre aceasta şi conştiinţa experienţei obişnuite trebuie explicată, acest lucru este făcut prin intermediul comparaţiilor:

„Conştiinţa constând din agregate (*skandha*), elemente (*dhātu*) şi câmpurile organelor de simţ (*āyatana*), care este lipsită de un sine, apare din ignoranţă, karma şi lăcomie şi funcţionează prin faptul că realizează aderenţa la lucruri prin intermediul ochiului şi tuturor organelor şi face ca reprezentaţiile minţii sale depozit să apară drept

corpuri şi recipiente, care sunt manifestări ale propriei sale minţi (conştiinţa-depozit). Instabil precum un râu, o sămânţă, o lampă, un vânt, un nor, ea este supusă distrugerii din clipă în clipă".[325]

Toate lucrurile fiind explicate ca minte sau conştiinţă, realitatea ultimă este atunci interpretată ca fiind conştiinţa depozit fundamentală, iar toţi ceilalţi termeni care au fost aplicaţi acestei realităţi sunt de asemenea folosiţi aici: aseitatea, Tathāgata, starea de Buddha, mintea (dar mintea despuiată de tot ce este trecător şi fenomenal). Prin urmare devine inutil să întrebăm dacă această minte sau conştiinţă depozit este universală sau individuală. Însă se vorbeşte de asemenea despre ea în starea ei de evoluţie, în care include toată diferenţierea. Aceasta este Tathāgatagarbha, „esenţa lui Tathāgata", în care toată realitatea şi deosebirea sunt cuprinse.[326] Buddha, starea de Buddha, tathatā sunt una, însă în planul realităţii relative există diferenţe. Prin urmare este posibil să se vorbească despre mai mulţi Buddha, iar bodhisattvaşii îşi pot exercita „iscusinţa în mijloace" părând să accepte astfel de diferenţe pentru a salva fiinţele.

Există o listă de cinci categorii (*dharma*) care elucidează trăsăturile principale ale sistemului: (1) *nāma* nume, (2) *nimitta* particularitate, (3) *vikalpa* falsă închipuire, (4) *samyagjnāna* cunoaştere corectă, (5) *tathatā* aseitate, realitate. Ele sunt aduse în relaţie cu cele trei feluri de natură proprie (*svabhāva*). Denumirile şi particularităţile sunt în întregime ireale, ele conduc la atribuirea de realitate sau natură proprie irealităţilor, o construcţie a experienţei în întregime falsă şi închipuită neîntemeiat (*parikalpita*). Aceasta este *parikalpita svabhava*. *Vikalpa* poate avea o realitate relativă, ca atunci când despre un lucru se crede că este legat de anumite condiţii, când natura proprie este *paratantra*, dependentă de altul.[327] Cunoaşterea corectă, cunoaşterea lipsită de nume, particularităţi şi condiţii este cunoaşterea lui

tathatā, aseităţii, realităţii absolute. O astfel de existenţă este *parinishpanna*, desăvârşită.

Un alt termen important este *vāsanā*, literal „parfumare.” Este ceva care rămâne asemeni unui parfum după ce o acţiune a fost înfăptuită. O formă a sa este amintirea, însă are un sens mai larg de-atâta. Obiceiurile rezultă din aceasta, iar Suzuki traduce termenul prin „forţă habituală,” pe care el o explică ca un soi de „energie suprasenzorială ce emană în chip misterios din fiecare gând, fiecare sentiment sau fiecare faptă pe care cineva a făcut-o sau o face, care trăieşte latent în depozitul numit ālaya-vijñāna”.[328] Este adevărul că „ceea ce am fost ne face ceea ce suntem,” dar implică şi un alt aspect decât cel cristalizat în doctrina karmei. Eliberarea de el, aşa cum toţi buddhiştii o afirmă, este cunoaşterea corectă, obţinerea Nirvāṇei, iar aceasta, aşa cum este explicat aici, este „alungarea conştiinţei mentale care îşi închipuie greşit,” adică care face o construcţie falsă a experienţei şi îşi imaginează sau afirmă o lume exterioară. S-a spus de asemenea că este „tărâmul realizării sinelui interior prin mijloacele nobilei cunoaşteri, lipsită de falsele noţiuni ale permanenţei şi anihilării, existenţei şi non-existenţei.”[329]

Astfel conştiinţa mentală drept cauză a acestei false construcţii trebuie înlăturată. „Conştiinţa mentală apare prin a fi ataşat de distingerea obiectelor exterioare, iar ea hrăneşte conştiinţa depozit prin rezultatele activităţii (*vāsanā*) sale. Mintea (*manas*) continuă apoi împreună cu ataşamentul său spre idealul de eu şi al meu şi reflecţia sa pe acesta. Ea nu are un corp separat sau o particularitate proprie şi are conştiinţa depozit drept cauză şi suport. Prin ataşamentul său faţă de obiecte, care sunt cu adevărat manifestări ale propriei gândiri (*citta*), întregul sistem al alcătuirilor mentale apare condiţionat reciproc. Asemeni valurilor mării agitată de vântul obiectelor, care sunt manifestări ale propriei

gândiri, (aceste alcătuiri) se nasc şi mor. Astfel atunci când conştiinţa mentală este îndepărtată, cele şapte conştiinţe sunt îndepărtate." Această înlăturare este determinată ca în întregul misticism de o experienţă interioară, în mod expres caracterizată în *Lankāvatāra* ca o întoarcere (*paravṛitti*) care rezultă dintr-o reinterpretare bruscă a întregului dat al experienţei. Noi suntem familiari cu ea în aspectul ei moral ca şi convertire.

Lankāvatāra, asemeni tuturor sistemelor moniste, îşi găseşte principala dificultate în explicarea relaţiei multiplului cu unul. Ea recurge la comparaţii, explică faptul că cuvintele nu sunt cea mai înaltă realitate şi predică faptul că adevărul trebuie atins prin realizare directă. Adepţii Mādhyamika au fost capabili să nege realitatea întregii experienţe a simţului arătând contradicţiile care rezultă din orice încercare de a o exprima verbal. Succesul lor depindea de asumarea faptului că expresiile verbale erau reprezentări acurate şi complete ale experienţei. Teza lor privind o realitate absolută nu rezultă cu adevărat din dialectica lor. A fost o asumare incontestabilă trasată acolo peste tot. La fel s-a întâmplat de asemenea în *Lankāvatāra*, însă acolo era o concepţie pozitivă şi s-a afirmat că aceasta este legată într-un fel cu lumea irealităţii. Însă era o concepţie a unei unităţi absolute, nu o unitate precum egoul lui Fichte, în care diferenţa egoului şi non-egoului era implicită. Prin urmare fiecare apariţie a diferenţei sau diferenţierii avea să fie explicată ca fiind iluzie, iar realitatea ca fiind dincolo de atingerea gândirii. Un astfel de idealism, ca orice alte sisteme idealiste indiene, nu căuta să găsească realitatea în cea mai deplină şi mai armonioasă afirmare a faptelor experienţei, ci în accentuarea unui fapt (el însuşi o abstracţie) şi în a da tot restul la o parte ca iluzie.

Există o altă prezentare a acestui sistem în lucrarea lui Aśvaghosa, *Trezirea credinţei în*

Mahāyāna.[330] Stcherbatsky plasează recunoaşterea *ālaya-vijñānei* şi a *tathatā* de către Aśvaghosa în secolul I e.n. Aceasta sugerează că el îl identifică pe autorul *Trezirii credinţei* cu marele poet buddhist din vremea lui Kanishka. Totuşi, au existat mai mulţi Aśvaghosa şi este sigur că doctrina lucrării aşa cum a fost prezentată nu poate fi anterioară şcolii Mādhyamika. Ea poate fi mai târzie chiar decât *Lankāvatāra*, deoarece Suzuki spune că aceasta pare să fie o încercare de a sistematiza filozofia acestei sūtra. Este o lucrare a aceleaşi şcoli şi nu este nevoie să fie considerată separat.

Se spune că fraţii Asaṅga şi Vasubandhu sunt întemeietorii şcolii Yogācāra. Ei au fost întemeietori în acelaşi sens în care Nāgārjuna a fost întemeietor al Mādhyamika. În ambele cazuri exista deja o şcoală şi expuneri populare ale doctrinei din sūtre. Geniul unuia sau a doi oameni în fiecare caz a determinat o expunere sistematică a doctrinelor unei şcoli care exista deja. Conexiunea lui Asaṅga şi Vasubandhu nu pare să fi fost atât de apropiată de *Lankāvatāra* precum a fost cea a lui Nāgārjuna de lucrările Prajñāpāramitā, însă a fost în mod esenţial sistemul acestei lucrări cel pe care ei l-au expus şi elaborat. Nu este necesar să se susţină că ei erau din exact aceeaşi şcoală şi desigur, ei au aplicat propriile lor metode de convingere. Când o doctrină era predicată oral în mănăstiri diferite era inevitabil ca originalitatea învăţătorilor individuali să conducă la noi linii ale gândirii. În acest sens este posibil să fi fost mult mai multe şcoli decât suntem noi conştienţi, însă erau două sisteme Mahāyāna precise, Mādhyamika şi Yogācāra, iar uneia sau alteia dintre acestea îi aparţineau în esenţă toate şcolile Mahāyāna.

Localitatea lui Asaṅga şi Vasubandhu era Peshawar din Gandhara şi se spune că au trăit în secolul al V-lea e.n.[331] Ei au scris câteva lucrări care

reprezintă astăzi temelia Vijñānavādei, doctrina şcolii exclusiv conştiinţa. Aşa cum indică titlul şcolii, *Yogācāra*, „practica yogăi," exista aici o puternică latură mistică. Lista scrierilor lor, aşa cum este dată de către autorul tibetan Bu-ston (cf. *Muséon*, 1905, p. 144), include cinci lucrări ale unui învăţător pe nume Maitreya, asupra cărora Asaṅga a scris comentarii. Punctul de vedere că un astfel de învăţător a existat cu adevărat poate fi acceptat astăzi ca fiind corect. Nu este important din punct de vedere filozofic, ci arată că exista o doctrină Vijñānavāda bine stabilită înaintea lui Asaṅga.

Cea mai importantă dintre lucrările fraţilor, datorită faptului că a fost comentată de către zece comentatori, este *Triṃśakakārikā* sau *Triṃśikā* (treizeci de versuri) a lui Vasubandhu. Ceea ce avem astăzi este textul sanscrit al versurilor împreună cu o mare lucrare a lui Hiuen Tsiang, compilată din aceste comentarii, *Vijñaptimātratāsiddhi*.[332] Aceasta este ordonată în mare măsură ca şi *Abhidharmakośa*, expunerea doctrinei Sarvāstivāda, pe care Vasubandhu a scris-o înaintea convertirii sale. O mare parte a ei se ocupă cu respingerea punctelor de vedere ale altor învăţători.

Termenul *vijñaptimātra* este folosit asemeni termenului *vijñānāmatra*, „numai conştiinţa," însă *vijñapti* înseamnă „informaţie, indicaţie" şi a fost explicat prin „gândire," ca fiind cea care este exprimată de indicaţie. Vasubandhu şi comentatorii săi sunt mult mai preocupaţi decât *Lankāvatāra* de explicarea naturii existenţei aşa cum aceasta apare, de diferitele tipuri de cauze şi de relaţia lor cu conştiinţa depozit. În importantul său studiu, Dr. Masuda spune că în filozofia Yogācāra conştiinţa depozit (altfel decât în *Lankāvatāra*) este încă în întregime o conştiinţă individuală. Aceasta este astfel deoarece expunerea începe de la fenomene şi le explică aşa cum ele apar în fiecare individ.

Totuşi, teoria aceasta conduce la concluzia că nimic în afara conştiinţei nu există, iar substanţa fenomenelor, sau în terminologia lor „adevărata natură," este absolutul sau aseitatea (*tathatā*). Pentru Nāgārjuna ea era de asemenea aseitate, însă el nu dădea nici o explicaţie pozitivă a relaţiei dintre lumea fenomenală şi absolut. Dr. Masuda susţine că pentru Yogācāra ea constă din cele două fiinţe „nici diferite nici ne-diferite". Astfel, în măsura în care conştiinţa depozit este nediferită de absolut, ea este în întregime universală şi nediferenţiată, iar explicaţia pozitivă implică o contradicţie pentru a fi surmontată prin metodele misticii.

Dar înainte de a se atinge concluzia finală este etalat un complicat sistem epistemologic şi ontologic. Găsim aceleaşi concepte generale ca şi în *Lankāvatāra*, cele opt conştiinţe şi *vāsanā*. *Vāsanā* (rezultatele acţiunilor) sunt numite seminţe (*bīja*). Acestea există în conştiinţa-depozit şi întotdeauna produc roade la vremea potrivită. Ceea ce avem aici este o teorie care se bazează pe aceleaşi date ca şi doctrina karmei. Dar în vreme ce karma este doar o teorie a consecinţelor morale ale acţiunii voite, teoria despre *vāsanā* este mai vastă şi este aplicată în principal pentru a explica eroarea ideii care postulează o lume exterioară. Puncte de vedere diferite au fost susţinute cu privire la motivul pentru care seminţele trebuie să existe cât de cât în conştiinţa-depozit. Un punct de vedere a fost că ele erau naturale şi că au fost întotdeauna acolo, un altul că ele au fost toate produse prin „parfumare." Punctul de vedere al lui Dharmapāla a fost că existau câteva din ambele feluri. Acest punct de vedere al seminţelor „naturale" arată că avem o teorie care nu poate fi în întregime identificată cu teoria karmei. Chestiunea cu privire la modalitatea în care procesul începe nu a apărut, deoarece chestiunea

unui început absolut a rămas întotdeauna o chestiune exclusă.

Asemeni mādhyamika-şilor, yogācārinii vorbeau despre absenţa de sine a indivizilor precum şi a lucrurilor. Cele două credinţe, credinţa în existenţa reală a sinelui şi a lucrurilor erau cele două piedici, piedica viciilor, pasiunii etc. (*kleśāvaraṇa*) şi piedica la obţinerea deplinei cunoaşterii (*jneyāvaraa*). Conştiinţa depozit, s-a spus, acoperă tot ceea ce noi spunem că este subconştient şi inconştient. Este probabil că faptele psihologice ale subconştientului au dat naştere conceptului de conştiinţă-depozit, dar nu este, ca în psihologia modernă, o simplă extensie a grupului de fapte care sunt incluse în conştient. Este un concept metafizic de un ordin diferit al fiinţei, o realitate ultimă la baza întregii lumi fenomenale. Conştiinţa depozit este deja diferenţiată de *vāsanā*, care ca seminţe se coc şi produc propriul lor fruct. Când ea evoluează dezvoltă atingerea, activitatea mentală (*manaskāra*), sentimentul (emoţia), percepţia şi voinţa (*cetanā*).[333]

Acestea cinci corespund celor cinci factori ai individului, agregatele (*skandha*), însă teoria agregatelor a trebuit să fie modificată conform teoriei exclusiv-mintea. Primul agregat, corpul (*rūpa*) implică erezia eternalităţii şi este înlocuit aici prin elementul său subiectiv, atingerea. *Manaskāra* include toate ideile sau stările activităţii mentale (*saṃskāra*). Sentimentul (*vit, vedanā*) şi percepţia (*sajñā*) rămân la fel, iar locul conştiinţei (*vijñāna*) este luat de *cetanā*. Aceasta este o diferenţă terminologică, deoarece termenul *vijñāna*, folosit în alte sensuri speciale în acest sistem, este aici evitat. *Cetanā* este mintea în acţiune, adică voinţa, şi include conştiinţa. Este „activitatea minţii” (*manasceśṭa*) conform comentariului.

Aceasta este prima transformare, evoluţia seminţelor care s-au copt în conştiinţa-depozit. A doua transformare este evoluţia lui *manas*, a şaptea conştiinţă. Dependent de conştiinţa-depozit şi având-o pe aceasta drept suport, funcţionează conştiinţa numită *manas*, care are natura gândirii. Aceasta este a doua transformare, în care *manas* este însoţită de erezia unui sine. A treia transformare este percepţia celor şase feluri de obiecte, corp, sunet, aromă, gust, obiecte tactile şi idei (obiecte ale gândirii). Ideea unui sine constând din agregate (*skandha*) devine astfel concretă. A şaptea conştiinţă (*manas*) este asociată cu toate modalităţile simţului şi gândirii şi cu celelalte activităţi nemateriale ale individului. Acestea sunt *saṃskāra*, toate stările non-materiale posibile ale individului, iar ele sunt date conform analizei Sarvāstivāda care a fost discutată mai sus.

Cele cinci conştiinţe simţ, văz etc., apar în conştiinţa-depozit, iar ele sunt întotdeauna însoţite de conştiinţa-mentală, cu excepţia lumii zeilor inconştienţi (*asajnisattva*), din cele două cele mai înalte Realizări şi din toropeală şi leşin.

Teoria cunoaşterii este asemănătoare cu cea pe care o găsim în *Lankāvatāra*. Transformarea conştiinţei înseşi rezultă din falsa închipuire (*vikalpa*). Tot ceea ce este închipuit în acest fel este în general *parikalpita*, fals închipuit, şi nu are nici o natură proprie. Însă lucrurile pot fi gândite într-o anumită ordine regulată ca fiind datorate cauzelor şi condiţiilor. O astfel de gândire are şi natură proprie relativă (*paratantra*), iar ea exprimă adevărul relativ al lucrurilor aşa cum sunt percepute; însă el devine la fel de fals ca şi restul atunci când are loc marea întoarcere, când non-natura proprie a tuturor lucrurilor este realizată şi totul este cunoscut a fi doar conştiinţa-depozit. Aceasta este cunoaşterea desăvârşită (*parinishpanna*).

Nu este suficient pentru a fi convins de adevărul că totul este doar conştiinţă. Cel care percepe un obiect şi spune „acesta este *vijñaptimātra*," nu a atins *vijñaptimātra*. Dacă ar fi făcut-o, nu ar existat nici un obiect de perceput, nici cel care percepe.

> Când conştiinţa nu percepe un obiect, atunci ea este statornicită în *vijñaptimātratā*; căci atunci când nu există nimic de perceput, nu există nici o percepţie.
> (Atunci când) el este fără minte, fără înţelegere, cunoaşterea sa este supramundană. Are loc întoarcerea de la obiect, prin abandonarea celor două feluri de slăbiciune.[334]
> Acesta este tărâmul lipsit de *āsrava*, inconceptibil, bun, imobil, fericit, cu corpul eliberat; acesta este ceea ce se numeşte corpul-dharmei ale marelui Înţelept.[335]

Aceasta este starea obţinută de către un bodhisattva atunci când atinge atotcunoaşterea. Dobândirea ei nu este simplul studiu teoretic al doctrinei Vacuităţii sau al doctrinei exclusiv-mintea. Ea implică practicarea căii lui bodhisattva în nenumărate epoci prin stadii tot mai înalte şi mai înalte, cu desăvârşita realizare a celor şase virtuţi şi dobândirea atotcunoaşterii în fiecare formă posibilă (*sarvākārajñatā*), după cum am văzut în sūtrele care descriu calea. Această stare este starea de Buddha, „corpul-dharmei marelui Înţelept." Bodhisattva devine nu pur şi simplu un Buddha, ci Buddha, realitatea fundamentală nediferenţiată, aseitatea.

După cum Asaṅga (sau mai curând Maitreya) spune, „în stadiul pur (eliberat de *āsrava*) nu există nici unitate, nici pluralitate a celor ce sunt Buddha; nici unitate datorată faptului de a fi avut anterior corpuri, nici pluralitate deoarece asemeni spaţiului

ei nu au corpuri."[336] Avem aici explicaţia obişnuită a unităţii absolute susţinute de sistem. Astfel există de asemenea o infinitate de Buddha-şi. Aceştia sunt fiinţe care şi-au terminat calea şi au predicat doctrina; ei există acum într-o stare de beatitudine, însă în spatele întregii iluzii şi adevărului relativ ei sunt unica realitate universală.

Din această întreită concepţie Mahāyāna a rezultat doctrina celor trei corpuri ale lui Buddha (*Trikāya*). Multe vederi dogmatice despre natura unui Buddha au fost deja consacrate, iar în unele dintre ele putem percepe principii care anticipau această din urmă teorie. Însă aplicarea unei teorii ontologice la toate formele de existenţă a fost cea care a condus la organizarea lor în teoria Trikāya. Toate elementele doctrinei se găsesc în *Lankāvatāra*, însă aceasta se va clarifica abia după ce teoria explicită a lui Asaṅga va fi expusă.[337]

Corpul lui Buddha este de trei feluri. Corpul esenţial este corpul dharmei (*dharma-kāya*) şi se distinge prin întoarcerea totală a suportului, adică întoarcerea care s-a îndepărtat de tot ceea ce este iluzoriu spre realitatea ultimă. Acesta este acelaşi pentru toţi cei ce sunt Buddha. Se spune că este „suportul" celorlalte două [corpuri ale lui Buddha], căci în mod ultim doar acesta există şi de aceea este numit esenţial (*svābhāvika*). Al doilea, corpul beatitudinii (*sambhoga-kāya*) este „cel prin care Buddha oferă beatitudinea doctrinei în adunări." Întrucât Buddha este descris în sūtre ca existând în toate universurile şi predicând marilor adunări de bodhisattva şi zei, acest corp al beatitudinii era un concept care făcea posibilă armonizarea doctrinei acestor sūtra cu învăţătura aparent contradictorie despre Nirvāṇa sa. Se spune că acest corp este diferit în toate tărâmurile buddhice şi în toate adunările. Buddha se revelează pe sine bodhisattvaşilor în acest corp în paradisul Akaniṣṭha, cel mai înalt dintre paradisurile formei. Corpul transformării (*nirmāṇa-kāya*) este „cel prin

care el operează binele tuturor fiinţelor," adică persoana lui Buddha istoric, care a trecut prin toate stadiile existenţei sale, a predicat doctrina şi a obţinut Nirvāṇa. Doctrina că Buddha putea apărea cu un corp format din minte este foarte veche, iar adepţii Mahāsanghika au convertit-o în doctrina că această înfăţişare lumească nu a fost niciodată altceva. Aici aceasta pare să armonizeze învăţătura unor lucrări precum *Lotus* şi *Suvarṇaprabhāsa*, că Tathāgata a existat întotdeauna, cu faptele istorice despre Śākyamuni.

Întrucât doctrina Trikāya este bazată pe o învăţătură dogmatică despre natura unui Buddha este natural că doctrinele mai timpurii ar trebui incluse în ea. Însă acestea nu sunt cu necesitate anticipări ale ei. Când *dhammākāya* apare ocazional în pāli, el este pur şi simplu corpul doctrinei.[338] *Milinda-panha* spune că Buddha există acum în corpul doctrinei, adică, în cuvântul vorbit, iar afirmaţia este doar rostirea raţionalistului, care şi-a însuşit un punct de vedere negativ asupra naturii Nirvāṇei însă preferă să nu-l pună în cea mai îndrăzneaţă formă a lui.[339]

Astfel de referiri în pāli la „corpul doctrinei" au fost numite indicii sau prevestiri ale teoriei Mahāyānei despre dharmakāya. Este adevărat că Mahāyāna a adoptat fraza, iar în *Aśṭasāharika* chiar a folosit-o în acelaşi sens, în care se spune că Buddhaşii sunt dharmakāya, dar că călugării nu trebuie să se gândească la corpul fizic al lui Buddha; ei îl vor privi ca pe dharmakāya perfect, adică Prajñāpāramitā-sūtra. Schimbarea sensului s-a datorat unei substituiri deliberate a unui alt sens al termenului *dharma*, în sensul de natură reală sau adevăr ultim, care este în primul rând iluminare.

Comentariul la *Bodhicaryāvatāra* (ix, 38) defineşte iluminarea (*bodhi*) ca „starea de Buddha, existenţa în cel mai înalt sens, lipsită de natură proprie, fie unică fie multiplă, nici născută nici stinsă, nici anihilată nici eternă, eliberată de toată

existenţa accidentală, asemeni spaţiului, şi numită dharmakāya." Aici dharmakāya este o entitate, cea mai reală dintre entităţi, iar pentru a deveni o adevărată concepţie ontologică avea nevoie doar de teoria Yogācāra, care îl identifică pe Buddha cu aseitatea realităţii absolute.

Această teorie a fost cea care a făcut posibil să se combine dharmakāya cu celelalte două corpuri într-o teorie a corpului triplu. În buddhologia populară cei ce sunt Buddha continuă să existe într-o stare de beatitudine. Ei obţin chiar ca bodhisattva-şi un corp al slavei. Acesta este corpul beatitudinii, chiar înainte de a fi fost numit astfel. Pentru corpurile transformante adepţii Yogācāra aveau deja înaintea acestora doctrina unui corp alcătuit mental şi doctrina Mahāsanghika că întreaga existenţă pământeană a lui Buddha n-a fost nimic mai mult decât aceasta. Teoria celor trei corpuri (*Trikāya*) era doar o sistematizare a doctrinelor deja existente. Probabil mai înainte ca doctrina Yogācāra să înceapă să fie cristalizată într-un sistem de către Asaṅga şi predecesorii săi, concepţia întreitului corp a ajuns să formeze o parte a programului lor.

Cea mai instructivă mărturie este *Suvarṇaprabhāsa*. Aceasta aparţine clasei de sūtre Prajñāpāramitā. Asemeni acestor sūtra, ea nu conţine în versiunea sanscrită nici o doctrină a celor trei corpuri, dar formele mai târzii ale sūtrei aşa cum sunt păstrate în traduceri conţin un capitol suplimentar asupra subiectului. Aceasta înseamnă că doctrina a fost adoptată şi inserată în forma ei dezvoltată. Şcoala Yogācāra este sursa cea mai probabilă, însă chiar şi în această şcoală formularea ei trebuie că este ulterioară *Lankāvatārei*.

Au existat două dezvoltări suplimentare ale gândirii buddhiste, însă despre niciuna nu se poate spune că sunt dezvoltări ale doctrinei. Cea dintâi a fost apariţia unei şcoli de logică. Logica pentru

buddhişti şi şcolile indiene în general a fost întotdeauna mai mult decât regulile gândirii formale şi ea nu a devenit niciodată separată de chestiunile epistemologice. Acestea au fost dezvoltate de către yogacarini în cea mai extremă formă a lor şi nu este surprinzător că logica buddhistă şi o teorie a cunoaşterii trebuiau elaborate în această şcoală. Subiectul aparţine mai curând istoriei generale a logicii indiene, iar sursele nu au fost încă deplin investigate sau măcar publicate.[340]

Discuţiile din *Kathāvatthu* arată că şcoala pāli dezvoltase o metodă logică, iar Stcherbatsky crede că manuale de logică trebuie să fi existat. Însă nu se dorea atunci nimic mai mult decât o metodă, căci chestiunile epistemologice nu apăruseră încă.

Există două mici tratate de Nāgārjuna în tibetană care conţin referiri la metoda logică a şcolii Nyāya. Aceasta, chiar dacă nu este începutul logicii buddhiste, ne lasă să vedem care au fost influenţele în dezvoltarea ei. Şcoala lui Asaṅga a fost cea care a dat cel mai mare impuls dezvoltării ei. Asaṅga a stabilit un corp de reguli asupra artei dezbaterii nu substanţial diferite de regulile prescrise în şcoala Nyāya, iar despre Vasubandhu se consemnează că a compus trei tratate de logică. Împreună cu Dignāga, discipolul lui Asaṅga (prima parte a secolului al VI-lea), şi cu Dharmakīrti, discipolul lui Iśvarasena, propriul discipol al lui Dignāga, logica buddhistă a devenit un sistem extrem de faimos. Mai multe şcoli de comentatori au urmat, iar apoi, spune Stcherbatsky, „masele au început să-şi întoarcă faţa de la această religie filozofică, critică şi pesimistă şi s-au întors spre adorarea marilor zei brahmani. Buddhismul şi-a început migraţia spre nord, unde şi-a găsit o nouă casă în Tibet, Mongolia şi alte ţări”.[341]

Motivul pentru care buddhismul a intrat în declin şi aproape a dispărut din locul naşterii sale

este încă o problemă de discutat, însă există o altă dezvoltare care mai trebuie menţionată, buddhismul tantric. Ea nu este propriu-zis o dezvoltare a buddhismului, ci un amestec cu o formă de religie numită tantrism, care a afectat anumite ramuri atât ale buddhismului cât şi ale hinduismului. Tantrismul ca o formă de religie are o origine necunoscută şi este posibil să fi apărut printre unele popoare indigene şi non-ariene. El constă din acordarea de semnificaţie religioasă realităţilor sexului. O astfel de dezvoltare, cel puţin la un anumit stadiu al societăţii, nu este în mod necesar imorală. Totuşi, discutarea ei aparţine psihologiei medicale. Caracterul neplăcut al subiectului i-a condus uneori pe autori să vorbească despre el ca despre un simplu desfrâu, însă o examinare adecvată a faptelor ar arăta probabil că el aparţine unei dezvoltări sociale excepţionale, însă nu anormale. Atunci când a fost introdus într-o stare cu totul diferită a societăţii este posibil ca el să fi apărut deopotrivă anormal şi imoral. În orice caz o discuţie adecvată a subiectului putea fi făcută doar prin includerea şi tratarea faptelor aşa cum au existat ele în toate formele de hinduism şi cum există ele astăzi.

O trăsătură particulară a tantrismului buddhist este că a adoptat termenii tehnici religioşi şi i-a aplicat cu sensuri noi, astfel că ceea ce par a fi expresii cu totul obişnuite pot purta un sens surprinzător de diferit, iar un sens tantric poate fi ascuns acolo unde este cel mai puţin aşteptat. El se găseşte de obicei în combinaţie cu alţi doi factori: folosirea formulelor magice şi practica yoga. Aceşti trei factori au în comun faptul că reprezintă încercări de a trece dincolo de lumea grosieră a faptelor şi de a dobândi rezultatele uimitoare imaginate de către mistic.

Folosirea formulelor şi practicilor magice, aşa cum am văzut, este foarte veche în buddhism. Ea a fost descurajată şi interzisă călugărilor, însă nu s-a

pus niciodată la îndoială faptul că astfel de practici ar fi eficace. În Mahāyāna, nu numai că li s-a susţinut eficacitatea, însă au fost în mod regulat predicate în sūtre. Yoga este de asemenea foarte veche, iar printre practicile yogine existau multe care putea fi realizate pentru scopuri lumeşti. Aceste practici au sporit şi au fost prelucrate minuţios de către Mahāyāna şi este puţin îndoielnic că ele au deschis calea spre tantrism. Adepţii Yogācāra au fost cei printre care tantrismul s-a dezvoltat. Yoginul îşi practică propriile metode şi aşteaptă un rezultat extraordinar. Însă toată strădania sa, dacă el nu are un temperament mistic, îl poate lăsa dezamăgit. Tantrismul face tot felul de promisiuni, iar subiectul poate fi studiat în lucrările menţionate în bibliografie.

Nu există nici un motiv să credem că declinul buddhismului s-a datorat persecuţiei. Explicaţia că buddhismul s-a discreditat şi a dispărut din India din cauza tantrismului, nu poate fi susţinută, deoarece tantrismul a afectat doar anumite şcoli, iar tantrismul hinduşilor era încă în floare. În absenţa faptelor istorice, cauzele dispariţiei buddhismului din India rămân ipotetice. Marea diferenţă de organizare dintre hinduism şi buddhism constă în faptul că preoţii brahmani nu constituiau un corp ascetic separat de laicitate. Ei erau o parte a structurii sociale şi o parte esenţială în îndeplinirea riturilor şi sacramentelor pentru laici. În această funcţiune ei erau esenţiali chiar şi pentru laicii buddhişti. În schimb, Ordinul continua să fie un corp în opoziţie deschisă cu brahmanismul, iar dispariţia ordinului însemna sfârşitul buddhismului. Laicul buddhist care era în acelaşi timp un membru al castei hinduse, adora zeităţi puţin diferite de zeii hinduşi. Dacă călugărul educat şi comunitatea sa dispăreau, nu exista nici un principiu esenţial pentru a mai distinge laicul buddhist de cel hindus. În Orissa, de pildă, a supravieţuit o formă de buddhism care a devenit

deghizată într-o formă de hinduism.[342] Odată cu dispariţia călugărilor şi cu absenţa oricărei învăţături clare, zeul Dharma a devenit încă unul dintre nenumăraţii zei ai Indiei.

Este uşor de văzut cum Ordinul buddhist a putut să dispară. El depindea pentru a exista de generozitatea laicului, iar dacă simţul datoriei de a oferi pomeni al acestuia s-a tocit - cum se putea foarte bine întâmpla odată cu decăderea mănăstirilor -, cea mai distinctă trăsătură a organizării buddhismului ar fi fost pierdută. Există o mulţime de dovezi ale decăderii în cărţile buddhiste cu totul separate de chestiunea tantrismului. Este de asemenea destul de probabil că invazia mahomedană a contribuit la distrugerea mănăstirilor.[343]

Singurul loc în care buddhismul a rămas este Nepalul, ţara natală a lui Buddha. În timp ce Hodgson, în cursul rezidenţei sale în Nepal (1833-1843), îi trimitea manuscrise lui Burnouf, el a încercat de asemenea să obţină informaţii despre doctrină de la buddhiştii ţării. El a creat un chestionar, aranjat conform propriilor sale idei teologice, adesea cu întrebări călăuzitoare, precum: „Câţi avatāra ai lui Buddha au existat?" (Acesta este modul în care el a primit răspunsul că ultimii şapte Buddha erau avatāra); „Care este motivul faptelor voastre virtuoase – iubirea de Dumnezeu – teama de Dumnezeu – sau dorinţa de a prospera în lume?" Nu este de mirare că răspunsurile pe care le-a primit îi păreau „un trist amestec de metafizici confuze," şi că Burnouf era surprins că nu putea descoperi în manuscrise ceva precum „sistemul Bauddha" aşa cum era descris de către Hodgson. Totuşi savanţii au continuat să folosească termenii săi, dintre care unii, precum *dhyani-buddha*, nu au fost găsiţi niciodată în afara scrierilor sale.

Hodgson a descoperit patru sisteme. Cel mai cunoscut este cel al lui Ādibuddha, pe care L. de la

Vallée Poussin îl descria ca „buddhist de fapt doar cu numele şi în măsura în care foloseşte terminologia buddhistă.” Chiar şi hinduismul pe care el se bazează este de un tip degradat. „Este binecunoscut - spune acelaşi savant - că Hodgson a recurs pentru informaţiile sale la învăţaţi băştinaşi, pe care el îi numea ceremonios ‚oracole vii,’ şi care, în sprijinul afirmaţiilor lor, îi furnizau fragmente din texte, care nu erau toate autentice.” Când relatările lui Hodgson au fost puse sub semnul întrebării de către Rémusat, el a tăgăduit orice intenţie „de a se amesteca în absurditățile nesfârşite ale filozofiei sau religiei Bauddha.” Este posibil ca într-o zi să se dea o descriere precisă a religiei nepaleze[344], însă aceasta cu greu va adăuga un alt capitol istoriei buddhismului.

319 Suzuki refuză să o considere Yogācāra. Este, totuşi, o formulare a sistemului care susţinea doctrina Vijñānavāda, existenţa exclusivă a conştiinţei.

320 Ea conţine aparent o aluzie la parabola din *Lotus*, în care un om îşi atrage copiii cu animale de jucărie, dar după aceea le dă pe cele reale, iar în respingerea ideii de cauză ea foloseşte două dintre argumentele utilizate de către Nāgārjuna.

321 Malaya este de obicei un munte din Malabar, însă un district cu acest nume din Ceylon este menţionat în *Mhvs*.

322 Suzuki spune „discriminare,” însă ar trebui să fie numită cel puţin discriminare eronată. Ea constă în a face o distincţie eronată sau a susţine că lucrurile sunt interioare şi exterioare.

323 *Lank*., 20.

324 Tabelul lui Nanjio arată că primul capitol nu se află în cea mai timpurie traducere chineză existentă. Acesta a fost adăugat în mod evident ca o introducere populară la doctrina care urmează. Această traducere omite de asemenea cele două capitole finale, al nouălea asupra formulelor magice şi al zecelea constând dintr-o culegere de versuri. Capitolul 8 asupra consumului de carne nu are nici o conexiune organică cu restul lucrării.

325 *Lank*., 68. *Vijñāna* „conştiinţă,” *manas* „minte” şi *citta* „gând” sunt adesea folosite alternativ în literatura mai veche. Aici ele au

fost diferenţiate, fără a fi întotdeauna distinse exact. *Citta* este uneori *ālayavijñāna*.

326 Tathāgatagarbha este descrisă ca „strălucitoare şi imaculată în mod natural de la începuturi, purtând cele treizeci şi două de însemne în interiorul corpului fiecărei fiinţe, asemeni unei preţioase nestemate învelită într-un veşmânt murdar.” *Lank*., 77. Fiecare fiinţă este în mod esenţial un Buddha.

327 Când o frânghie este imaginată ca fiind un şarpe, şarpele este cu totul ireal. Frânghia însăşi este reală, dar numai într-un sens relativ, *paratamtra*. Frânghia nu are existenţă în cel mai înalt sens.

328 *Studies*, p. 176.

329 *Lank*., 99.

330 *Mahāyāna-śraddhotpāda*. A fost tradusă din chineză de către D.T. Suzuki. Presupusul original sanscrit nu este cunoscut.

331 Viaţa lui Vasubandhu a fost scrisă în secolul al VI-lea de către Paramārtha. A fost tradusă de către Takakusu în *T’oung-pao*, 1904. Au fost trei fraţi din Peshawar, toţi numiţi Vasubandhu, care au devenit călugări Sarvāstivāda. Ne preocupă doar de primii doi. Cel mai în vârstă a studiat doctrina vacuităţii, însă nu a putut să o deprindă. Când din disperare era gata să se sinucidă, arhatul Piṇḍola a venit dintr-o insulă mitică, Prvavideha, şi i-a predicat doctrina Hīnayāna. Dar încă nesatisfăcut, el s-a dus prin puterea sa magică în paradisul Tushita şi a învăţat doctrina Vacuităţii de la viitorul Buddha Maitreya. Din acest moment el a devenit cunoscut drept Asanga (cel care este lipsit de ataşament), însă a fost incapabil să convingă oamenii cu privire la doctrină, astfel că la cererea sa Maitreya s-a pogorât şi în cursul a patru luni a recitat *Yogācārabhūmi*. În plus, el l-a învăţat pe Asanga o formă de concentrare prin care putea înţelege toate lucrurile, chiar şi cele mai obscure sūtre Mahāyāna, iar el a scris comentarii asupra acestora. Mult mai multe detalii sunt istorisite despre el, cea mai credibilă dintre ele fiind aceea că l-a convertit pe fratele său mijlociu Vasubandhu, care deja scrisese importante lucrări Sarvāstivāda. În mod obişnuit se presupune că această poveste despre Maitreya a fost o pură invenţie destinată să confere autoritate la ceea era de fapt opera lui Asanga. Însă profesorul H. Ui a arătat că explicaţia este mai curând că Maitreya a fost un personaj istoric şi maestru al lui Asanga, şi că în legende el a fost confundat cu bodhisattva Maitreya. Vezi H. Ui în *Indian Studies in Honor of C.R. Lanman*,

1929; G. Tucci, *Doctrines of Maitreya(natha) and Asanga*, Calcutta, 1920.

332 Tradusă din chineză ca *La Siddhi de Hiuen Tsang*, de către L. de la Vallée Poussin, Paris, 1928-29. Comentariul lui Sthiramati în sanscrită a fost de asemenea publicat.

333 Expunerea care urmează confirmă lucrarea *Triṃśikā* a lui Vasubandhu.

334 Adică cele două obstrucţii, credinţa într-un sine real şi credinţa în realitatea lucrurilor.

335 *Trimśikā*, 28-30.

336 *Mahāyānalank*., ix, 26.

337 Asanga vorbeşte în mod expres despre cele trei corpuri, corpul dharmei fiind corpul esenţial şi adevărata formă a tuturor. Dar un al patrulea a fost creat tratând separat corpul esenţial. La Vallée Poussin, „Cele trei corpuri ale unui Buddha," *JRAS*., 1906, 943: Masson-Oursel, JA, 1913, 581.

338 Dutt, *Aspects*, pp. 98 şi urm.; La Vallée Poussin, „The three bodies of a Buddha," *JRAS*., 1906, 947; Bu-ston, *History of Buddhism*, tr. Obermiller, p. 131; Suzuki, *Studies*, p. 308.

339 *Milinda-pañha*, „Întrebările lui Milinda," este o lucrare care există în limba pāli (tradusă în engleză de către Rhys Davids, 1890-94). Ea constă în dialogurile dintre regele Milinda şi un înţelept buddhist Nāgasena referitoare la mai multe aspecte ale doctrinei buddhiste. Milinda din legendă este reminiscenţa regelui bactrian Menandru din secolul al II-lea î.e.n. Cărei şcoli îi aparţinea textul nu se ştie, şi este puţin probabil ca limba sa iniţială să fi fost pāli. Data poate fi primul sau al doilea secol e.n. Tonul său raţionalist a constituit odată o cale convenabilă de a distinge în Canonul pāli punctul de vedere că buddhismului iniţial a fost „ateism agnostic." Acesta nu a fost folosit aici, întrucât este cu totul imposibil să se trateze doctrinele sale ca având autoritate pentru Theravāda, sau ca pe ceva mai mult decât punctele de vedere individuale ale unui membru al vreunei secte Hīnayāna obscure. Rhys Davids crede că autorul (sau autorii) nici măcar nu era buddhist. Vezi *Milinda Questions*, p. 18.

340 Stcherbatsky a avut o contribuţie importantă la aceasta (lucrarea *Buddhist Logic,* cu o traducere a lucrării lui Dharmakirti *Nyāyabindu* şi a comentariului acesteia de Dharmottara), iar Tucci descoperă încă şi editează lucrări de logică care trebuie examinate înainte ca istoria să poată fi scrisă.

341 Stcherbatsky, loc. cit., i, 28.

342 Nagendranath Vasu, *The Modern Buddhism and its followers in Orissa*.

343 Supravieţuirea jainismului este o altă problemă interesantă. Se poate spune că acesta a supravieţuit pentru că şi-a păstrat sistemul monastic. Acesta era „credinţa unei clase cultivate, din care masele erau excluse." Buddhismul s-a dizolvat în veneraţia populară a lui bodhisattva.

344 Aşa cum a fost făcută parţial de către La Vallée Poussin; vezi de asemenea articolul „Ādibuddha," din *ERE*.

Capitolul XIX
BUDDHISMUL ŞI GÂNDIREA MODERNĂ

Răspândirea buddhismului în alte ţări nu formează propriu zis o parte a istoriei gândirii buddhiste, exceptând măsura în care amestecul de culturi nu ar putea produce şcoli noi. Teoretic nu a existat nici o dezvoltare. Toate şcolile pretindeau să susţină cuvântul lui Buddha, iar într-un sens aveau dreptate. Buddhismul din Ceylon s-a răspândit în Burma, Siam şi Cambodgia.[345] Există secte şi diferenţe ecleziastice, însă doctrina este încă cea a scripturilor pāli. Tibetanii şi chinezii, urmaţi de coreeni şi japonezi au primit buddhismul Mahāyāna. În prezent Japonia este în principal activă în devoţiunea faţă de doctrină, iar şcolile din Japonia găsesc încă cuvântul lui Buddha în sūtrele şcolilor Mahāyāna pe care le-au primit de la chinezi.

Buddhismul din Tibet şi din Orientul Îndepărtat este important în primul rând prin faptul că cea mai mare parte a literaturii Mahāyāna şi un important număr din lucrările Sarvāstivāda au fost traduse mai întâi în chineză, iar apoi în tibetană. După tibetană au urmat traducerile mongole. Întrucât o mare parte a literaturii în originalul sanscrit a dispărut, aceste traduceri au ajuns să fie de cea mai mare importanţă. Traducerile tibetane, datorită structurii limbii, au fost făcute într-o manieră atât de fidelă, încât adesea este posibilă reconstituirea originalului sanscrit. Traducerea scripturilor cunoscute drept *Kanjur* (*bkah-hgyur*) în 100 sau 108 volume a fost terminată între secolele al XI-lea şi al XIII-lea. Există de asemenea o culegere de comentarii şi lucrări

seculare cunoscute drept *Tanjur* (*bstan-hgyur*).[346] Buddhismul tibetan, cu excepţia anumitor lucrări istorice şi gramaticale, nu era altceva decât o dezvoltare a unor elemente mai puţin valoroase introduse din India, la care s-au adăugat propriile superstiţii.

În China, Mahāyāna a trecut prin noi faze de dezvoltare. Legenda plasează introducerea buddhismului în China în anul 68 e.n., când împăratul Min-ti a invitat doi călugări din India de nord-vest în China, unde ei au început să traducă lucrări buddhiste.[347] Lucrarea de întemeiere a doctrinei a fost făcută printr-o serie de învăţaţi indieni şi călători chinezi. Printre călători sunt trei care se evidenţiază atât prin relatarea consemnărilor călătoriilor lor, cât şi prin numărul mare de lucrări pe care le-au luat la întoarcerea în China. Fa-Hien a călătorit între anii 399 şi 413 e.n. Hiuen Tsiang, care a petrecut cincisprezece ani în India (629-645) a adus cu el sute de cărţi. Opera sa ca traducător şi comentator a dat un mare impuls consacrării doctrinei Yogācāra, însă el a adunat lucrări ale tuturor şcolilor şi este cel căruia îi datorăm în principal păstrarea lucrărilor Vinaya a mai multor şcoli. I-tsing a călătorit ceva mai târziu (671-695) şi a urmat doctrina Sarvāstivāda. El consemnează numele a peste cincizeci de călugări buddhişti care au călătorit în India. Principala perioadă a traducerii a fost între secolele al V-lea şi al VII-lea, însă relaţiile cu India au continuat până în secolul al XII-lea.

În secolul al VI-lea buddhismul a atins Japonia prin intermediul Coreei. Şcoli deja apărute în China au fost întemeiate şi în Japonia. Totuşi o şcoală, secta Nichiren, este recunoscută ca datorându-se activităţii reformatoare a japonezului Nichiren.[348]

Abia recent au fost făcute studii la un nivel la care să fie posibil să se dea o relatare adecvată a buddhismului chinez şi japonez. Învăţaţii japonezi

au produs lucrări valoroase şi mai ales spre ei trebuie să privim pentru lămuriri suplimentare.[349]

Era cu totul imposibil pentru chinezi sau japonezi să recunoască vreo succesiune cronologică în masa de lucrări doctrinare pe care au primit-o. Ei nu puteau nici măcar, precum mahāyāniştii din India, să pună deoparte scrierile Āgama din Tripiṭaka ca fiind învechite. Prin urmare au inventat metode cu totul artificiale de a explica diferitele porţiuni ale literaturii ca revelaţii parţiale sau complete ale învăţăturii. Şcoala Tendai a făcut cinci subdiviziuni: (1) *Avataṃsaka-sūtra*, care a fost predicată în a doua săptămână după iluminare, (2) textele *Āgama* (adică ale sarvāstivādinilor), care timp de doisprezece ani au fost predicate la Benares, (3) anumite sūtre Mahāyāna, precum *Lankāvatāra* şi *Suvarṇaprabhāsa*, care au fost predicate timp de opt ani, (4) sūtrele *Prajñāpāramitā*, timp de douăzeci de ani, iar în final (5) *Saddharmapuṇḍarīka* (*Lotus*) şi *Mahānirvāṇa-sūtra*, predicate timp de opt ani. Ultimele două sūtra sunt Scripturi în şcoala Tendai (T'ien-t'ai), care a atins Japonia în secolul al VIII-lea.

Aşa cum am văzut deja, *Lotus* nu expune chestiuni metafizice. Este cu adevărat o teologie predicând un Buddha etern şi o infinitate de mântuitori bodhisattva. Principiile sale filozofice sunt cele ale Vacuităţii şi ale adevărului convenţional şi absolut. Rev. Yamakami spune: „Munţii se înalţă sus spre cer, apa curge în râu, stelele împodobesc firmamentul, florile înfrumuseţează pământul: toate acestea au existenţe distincte. Totuşi, aceste existenţe nu sunt reale, ci doar convenţionale. Cu alte cuvinte, ele sunt supuse legii cauzalităţii; ele nu puteau să-şi aibă respectivele existenţe fără cauze şi condiţii. Această lege a cauzalităţii este tehnic numită ‚principiul convenţionalităţii' în şcoala Tendai. Iar ‚legea cauzalităţii,' conform acestei şcoli, nu este

nimic altceva decât un principiu activ al Adevărului sau Realităţii; prin urmare, existenţele individuale din univers nu sunt manifestări independente separate de Realitate... Nu trebuie, aşadar, să uităm că în fiecare fenomen sau individ putem recunoaşte lumina Adevărului. Sau vorbind într-un mod mult mai buddhist, trebuie să înţelegem că munţii care se ridică sus spre cer, apa care curge în râu, stelele care împodobesc firmamentul sunt toate manifestări ale realităţii supreme; prin urmare ne putem bucura de viziunile încântătoare ale tărâmului Adevărului prin manifestarea lor."[350]

Această frumoasă nebuloasă poate chiar să fie armonizată cu gândurile unui Tennyson sau ale unui Rousseau, însă cum ar putea filozofia din spatele ei să se compare cu sistemele metafizice ale Occidentului? Orientul şi Occidentul s-au ocupat fiecare cu problemele lor specifice. Are vreunul ceva de învăţat de la celălalt? Doctrina Vacuităţii cu realitatea ei inconceptibilă şi adevărul ei absolut arată în mare măsură asemeni altarelor părăsite ale lui Schopenhauer şi Herbert Spencer, însă valoarea ei efectivă încă aşteaptă o adecvată expunere şi estimare ca filozofie.

Din punct de vedere religios diferenţele sunt fundamentale. Pentru Occident teologia sau buddhologia din *Lotus* este fantastică, iar Mahāyāna, odată ce a abandonat punctul de vedere istoric al buddhismului timpuriu, nu are nimic altceva de pus în loc decât aceasta. În teologie cele mai multe dintre marile religii ale lumii au evitat panteismul. Nici un sistem monist indian nu a fost capabil să îi scape.

Dar nici chiar Yamakami nu găseşte şcoala Tendai ca fiind finală. După el, *Avataṃsaka* este cea care marchează dezvoltarea finală a filozofiei buddhiste. Aceasta (şi Tendai) sunt ultimele şi cele mai bune produse ale gândirii buddhiste. Există de asemenea patru alte şcoli care caută să realizeze

aceste doctrine prin experiment şi practică: *Mantra* (*Shingon*), *Dhyāna* (*Zen*), *Sukhāvatīvyūha* (*Jodo*) şi şcoala japoneză *Nichiren*.

Şcoala *Avataṃsaka* (*Kegon*) îşi ia numele de la Scriptura acestei şcoli, *Buddhāvataṃsaka-sūtra*, „discursul podoabelor lui Buddha." Ea este cu adevărat o culegere de sūtre, una dintre ele fiind *Daśabhūmika*. D.T. Suzuki o descrie ca fiind „perfecţiunea gândirii buddhiste, a sentimentului buddhist şi a experienţei buddhiste. Pentru mintea mea, nici o literatură religioasă a lumii nu se va putea apropia vreodată de măreţia concepţiei, profunzimile simţirii şi scara gigantică a compoziţiei, aşa cum sunt dobândite de această sūtra. Este izvorul etern al vieţii din care nici o minte religioasă nu se va întoarce însetată sau doar parţial satisfăcută... Aici nu doar minţile profund speculative găsesc satisfacţie, ci spiritele umile şi inimile puternic oprimate îşi vor avea, de asemenea, poverile uşurate. Adevărurile abstracte sunt atât de concret şi de simbolic reprezentate aici, încât în cele din urmă ajungi la o realizare a adevărului că până şi într-o particulă de praf se vede reflectat întregul univers – nu doar acest univers vizibil, ci un vast sistem de universuri, conceptibil doar de cele mai înalte minţi."[351]

Cu toate că această sūtra a fost, aşa cum am spus, prima predicată de către Buddha, oameni cu intelectul lent, precum Śāriputra şi Maudgaly#yāna, au fost incapabili să înţeleagă un cuvânt din ea. Prin urmare, de dragul lor, Buddha a predicat doctrina Hīnayāna, discipolilor [le-a predicat] cele două Adevăruri, iar adepţilor pratyekabuddha, Lanţul Cauzalităţii. Cu această sūtra ne aflăm încă pe tărâm pur indian, căci filozofia este cea a Yogācārei. Ce înseamnă aceasta pentru un japonez se poate vedea din impresionantele cuvinte ale domnului Suzuki. Nu există nici o îndoială că buddhismul de acest fel este o religie. Un aspect poate fi observat aici în

legătură cu caracterul universal al Mahāyānei. Scopul fiecăruia este starea de Buddha, însă pentru a obţine Adevărul aşa cum a fost înţeles de către Yogācāra este de asemenea necesar, de-a lungul unor epoci îndelungate, să se realizeze calea unui bodhisattva şi a deveni un Buddha, şi totuşi nu în cel mai înalt sens un Buddha, ci Buddha, Tathatā, realitate absolută. Alte şcoli, în special cele populare împreună cu laicitatea, au ales o cale mai puţin dificilă.

Latura mistică a Yogācārei a fost accentuată de către învăţătura şcolii Zen,[352] care a fost adusă în China din India de sud de către Bodhidharma în secolul al VI-lea. Suzuki a arătat[353] că şcoala susţinea că învăţătura ei era conţinută în *Lankāvatāra-sūtra*, însă tendinţa acesteia era de a respinge orice afirmaţie doctrinară exterioară ca autoritate. Întreaga lor metodă şi întregul lor sistem era meditaţia (*dhyāna*). După cum spunea Ma-tsu, un elev al lui Bodhidharma: „O călugări, atunci când credeţi că voi înşivă sunteţi Buddha, mintea voastră nu este nimic altceva decât mintea-Buddha. Scopul lui Bodhidharma care a venit din India de sud în acest Regat de Mijloc a fost de a transmite şi de a răspândi personal legea supremă a Minţii Unice prin care noi toţi trebuie să fim treziţi la adevăr.”[354] Aceasta este toată învăţătura şi cu greu rămâne ceva în sistem caracteristic buddhismului. Suzuki spune că aceasta „s-a dezvoltat ca un produs nativ al geniului chinezesc.” Ea a atins Japonia cel târziu în secolul al XII-lea.

Despre şcoala *Shingon* (sau *Mantra*) se cunosc puţine. Termenii care sunt folosiţi sunt cei ai Tantrei, însă este necesară mai multă informaţie. O metodă particulară a propagandei sale era că interpreta doctrinele altor religii într-un sens buddhist, iar zeii shintoismului era explicaţi ca încarnări ale diverşilor Buddha şi Bodhisattva.

Pentru ambele şcoli Mahāyāna deplina iluminare şi salvare sunt dobândite numai prin epoci de strădanie şi sacrificiu pe calea lui bodhisattva. Idealul rămânea, însă în şcoala *Jodo* (Tărâmul Pur) există o altă tendinţă, cu toate că scopul final rămâne acelaşi. Acesta era de a ţinti la renaşterea în Sukhāvatī, Tărâmul Fericit, paradisul lui Buddha Amitābha din colţul vestic al spaţiului, iar acesta era obţinut prin devoţiune către Amitābha şi Avalokiteśvara şi împărtăşindu-le meritele. Acesta nu era un substitut pentru scopul iluminării, căci legământul lui Avalokiteśvara a fost că va continua să ia fiinţe în Sukhāvatī pentru a asculta doctrina predicată de Amitābha până ce toate vor fi statornicite în cea mai înaltă iluminare.

Ideea împărtăşirii meritelor unei fiinţe sfinte nu este caracteristică Mahāyānei sau măcar buddhismului, iar ea conţine un element de adevăr. Nici o fiinţă nu este moral auto-constituită. Nu se poate estima măsura în care dezvoltarea morală a unui individ se poate datora influenţei celorlalţi. Însă nu acesta este modul în care îl priveşte buddhismul. Karma bună producea o acumulare de merit, care putea fi transferat celorlalţi. Ideea se găseşte chiar şi în Jātaka scrise în pāli, şi este mult extinsă în adorarea bodhisattva-şilor, şi poate fi văzută în cea mai deplină extindere a ei în Scripturile acestei şcoli, *Sukhāvatīvyūha-sūtra* şi *Amit#yurdhyāna-sūtra*. Aici ni se spune: „Nu din cauza unei simple rădăcini a virtuţii se nasc fiinţele în tărâmul buddhic al lui Tathāgata Amitāyus. Orice fii sau fiice de familie bună care vor auzi numele domnului Amitāyus şi ascultându-l vor reflecta asupra lui, şi timp de una, două, trei, patru, cinci, şase sau şapte nopţi vor reflecta asupra lui cu minţile netulburate, când vor ajunge să moară, Tathāgata Amitāyus însoţit de adunarea discipolilor şi urmat de o oaste de bodhisattva-şi va sta înaintea lor, iar ei vor muri cu minţile lipsite de confuzie. După moarte ei vor renaşte chiar în

tărâmul buddhic al lui Tathāgata Amitāyus, în lumea Sukhāvatī.[355]

Acesta, spune Rosenberg, este stadiul cel mai târziu al dezvoltării dogmatice a buddhismului în Japonia. Învăţătura a început în China în secolul al VII-lea, şi un secol mai târziu în Japonia. Aceste sūtra reprezintă dezvoltarea celei mai populare forme de buddhism printre laicii din India şi în acest fel a rămas în Japonia.

Istoria şcolilor din Japonia reprezintă stadiile dezvoltării doctrinare, însă lucrul acesta are puţină semnificaţie pentru laici. Buddhismul popular modern manifestă trei tendinţe generale. Există forma care s-a combinat cu superstiţiile şamanice ale oamenilor, cu credinţa lor în spirite şi demoni şi cu folosirea formulelor magice şi amuletelor, mai ales secta Shingon. Un alt grup susţine credinţa în Amida (Amitābha) şi renaşterea în Tărâmul Pur. Clerul cel mai înalt al acestei secte constă din aristocraţie şi cea mai cultivată clasă a societăţii japoneze. A treia tendinţă este cea a contemplaţiei mistice: „În această sectă şamanismul este respins în principiu, la fel ca şi credinţa în vreo putere salvatoare. Fiecare poate şi trebuie prin sine însuşi să atingă cunoaşterea adevărului prin contemplaţie... În Japonia medievală membrii aristocraţiei războinice au urmat această sectă, ca iubitori ai frumosului şi în acelaşi timp ca oameni care admirau concentrarea şi negarea de sine a misticii contemplative.”[356] A fost astfel, cel puţin sub aspectul formei, o reîntoarcere la buddhismul cel mai timpuriu.

În spatele tuturor acestora există buddhismul care este cultivat de către discipoli în mănăstiri. Aici sistemele dogmatice rămân, iar învăţaţii japonezi fac lucrarea care este de cea mai înaltă importanţă pentru studiul istoric al buddhismului. Profesorul Takakusu, descriind activităţile prezente, spune că buddhismul din Japonia este reprezentat de treisprezece secte şi cincizeci şi opt

de subsecte. Fiecare sectă are propriul său colegiu instituit exclusiv pentru beneficiul învăţaţilor care fac un studiu special al doctrinei sale particulare. Dintre aceste colegii cele calificate ca universităţi sunt Ryukoku Daigaku de la Templul Nishi Hongwanji (al sectei Shin), Otani Daigaku, a Templului Higashi Hongwanji (secta Shin), Daigaku Rissho (secta Nichiren), Komazawa Daigaku (secta Soto) şi Rengo Daigaku (secta Tendai, Jodo, Shingon a noii şcoli şi Yuzunembutsu). Pe lângă acestea există Toyo Daigaku, una dintre cele mai renumite şcoli din Tokyo. Aproape toate marile universităţi şi colegii au introdus mai mult sau mai puţin dispoziţii pentru cercetarea buddhistă şi în fiecare dintre universităţile de stat au fost create una sau mai multe catedre de literatură buddhistă.[357]

Mahāyāna nu a făcut niciodată vreo impresie asupra Occidentului, nici ca religie, nici ca filozofie. Prezentată de cei mai timpurii cercetători ca o ţesătură de absurdităţi sau stupidităţi, ea este încă în mod obişnuit privită ca nihilism sau subiectivism. A venit vremea ca ea să fie recunoscută ca fiind mai mult decât atât, însă o expunere deplină a teoriilor ei metafizice aşteaptă încă publicarea completă a textelor şi comentariilor sale cele mai reprezentative.

Este, totuşi, posibil să se recunoască în Mahāyāna două teorii care sunt posibile sisteme filozofice, Weltanschauungen în adevăratul sens. Ele au paralele cu sistemele Occidentale şi merită investigaţia. Doctrina Vacuităţii a lui Nāgārjuna se poate spune că loveşte în aceeaşi piatră ca şi Vedānta lui Śankara. Ambele explică experienţa într-o astfel de manieră, încât experienţa ce trebuie explicată nu mai are nici o realitate. Apoi ea trebuie negată explicit şi totuşi experienţa însăşi este baza concluziei negative. De aici doctrina adevărului relativ şi absolut. Însă chiar şi aici are loc recunoaşterea, chiar dacă inadecvată, a unui

principiu universal admis. Experienţa devine reală numai când este interpretată şi fiecare sistem filozofic este o reinterpretare mai mult sau mai puţin adecvată. Fiecare interpretare şi fiecare sistem devine fals în lumina unei coordonări mai complete. Adevărul relativ care a fost respins de către Nāgārjuna era cel al concepţiei de fiecare zi a lumii exprimate în temenii tradiţionali ai limbajului. Fiecare ştie că aceasta este falsă. Soarele nu răsare, trăsnetele nu cad. Este posibil să se reformuleze această concepţie astfel încât să atingă o afirmare exactă a adevărului experienţei? Nu a fost făcută într-un sens final, iar Nāgārjuna nu încetează să întrebe. El era atât de sigur de realitatea absolută şi de o cale de a o obţine prin intuiţie directă, încât a măturat orice interpretare ca fiind relativă şi prin urmare falsă. Pentru mistic natura exactă a structurii lumii sau atomul nu avea mai multă importanţă atunci decât acum. Acesta este motivul pentru care mahāyāniştii au acceptat cosmologia Sarvāstivāda aşa cum o găsim în *Abhidharmakośa*. Aceasta era o prezentare ştiinţifică a experienţei cotidiene. În al treilea capitol al acestei lucrări avem elementele unui sistem al ştiinţei naturale, inclusiv al psihologiei. Una dintre cele mai caracteristice trăsături ale sale este reducţia timpului şi de asemenea a materiei la o serie de elemente atomice şi de aici existenţa individului la o succesiune de momente. Aceasta nu are importanţă pentru metafizică, căci individul, chiar dacă este redus la curgerea atomilor timpului, rămânea încă o curgere.

Filozofia yogācārinilor a fost un pas pozitiv înainte în încercarea de a reinterpreta datele experienţei. Spre deosebire de idealismul modern el nu acceptă distincţia între sine şi non-sine, ci o neagă. A fost solipsism mai curând decât idealism. Atât această teorie cât şi teoria relativităţii a lui Nāgārjuna au nevoie de un studiu suplimentar, nu atât ca o parte a buddhismului, ci în conexiune cu

teoriile hinduse înrudite ale ştiinţei naturale şi metafizicii.

S-a întâmplat că buddhismul a venit ca religie în contact cu gândirea occidentală, iar acest lucru s-a întâmplat prin intermediul tradiţiei pāli, a buddhismului din Ceylon, Burma, Siam şi Cambodgia. Este regretabil faptul că acesta a fost cândva expus de învăţaţi care au avut o plăcere în a-l descrie drept ateism agnostic şi care au vorbit chiar despre „antinomia unei entităţi sau a unui suflet.” Nici măcar Kant nu a pus sufletul în lista sa de antinomii.

Buddhismul este de acord cu alte religii ale lumii în recunoaşterea unei realităţi ultime eterne, dar nu descrie nicăieri această realitate în limbaj pozitiv. Buddhismul Mahāyāna ajunge într-adevăr să-l descrie pe Tathāgata în termeni greu de distins de terminologia monoteistă a hinduismului, însă acesta era doar adevăr relativ. În realitate exista doar absolutul inexprimabil, iar acesta era diferit de concepţia mai timpurie a Nirvāṇei, fiind descris nu doar ca o stare individuală, ci ca un esenţial cosmologic. Dumnezeu este un esenţial cosmologic, dar în mod evident acest concept gol nu poate fi făcut să acopere ceea ce se înţelege prin Dumnezeu într-un sistem teist.

Buddhismul timpuriu nu permite nici o posibilitate pentru conceptul unui mântuitor. Buddhismul mai târziu o face, însă există o diferenţă fundamentală faţă de doctrina creştină. Doctrina bodhisattva-şilor cu meritele lor, corespunde mai curând cu adoraţia sfinţilor. Ei nu salvează fiinţe în sensul de a le aduce la desăvârşita iluminare. Ei le netezesc calea şi le aduc la paradisul în care ele pot asculta doctrina care trebuie să conducă la calea spre atotcunoaştere.

În transferul de merit poate fi văzută o paralelă la doctrina graţiei. Un astfel de transfer nu este particular Mahāyānei. Există o poveste Jātaka

(numărul 190) a unui spirit al mării (*nāga*) care a salvat un discipol naufragiat, dar care a refuzat să-i salveze însoţitorul până ce discipolul nu i-a permis să aibă parte din meritul său de a-şi fi ţinut legămintele. Însă nici chiar în Mahāyāna acesta nu se dezvoltă într-o schemă generală a salvării, deşi este destul de probabil că adoratorii lui Avalokiteśvara şi Amitābha nu puteau privi dincolo de Tărâmul fericit care le era promis. Există o asemănare mai precisă cu doctrina graţiei atunci când îi găsim pe bodhisattva-şi rostind adevărul iluminat ca fiind inspirat de forţa lui Buddha, însă aici, de asemenea doctrina nu a devenit niciodată o schemă generală.

Elementul mistic din religie era împărtăşit de buddhism împreună cu alte religii indiene şi a fost parcurs într-o manieră consistentă. Simpla credinţă şi acţiunile nu sunt niciodată hotărâtoare. Simpla devoţiune, ca în venerarea lui Krişna, nu poate aduce salvare. Doctrina renaşterii a făcut această concluzie să pară evidentă. Cel care făptuieşte multe fapte bune va primi numeroase recompense, însă salvarea se bazează pe cunoaşterea adevărului.

Etica nu a fost întotdeauna o parte a religiei, însă toate religiile care au dezvoltat o teologie au ajuns să recunoască faptul că realitatea ultimă nu poate fi separată de adevărul ultim al moralităţii. Din fericire pentru etica indiană a devenit timpuriu posibil să se separe chestiunea eticii de chestiunea moralităţii zeilor, căci poveştile despre zei erau la fel de puţin edificatoare ca şi cele ale mitologiei greceşti. Aceasta s-a făcut prin doctrina karmei combinată cu doctrina naşterilor repetate. Karma devine o lege a cauzei şi efectului moral, de care nici măcar zeii nu pot scăpa.

Aceste doctrine au devenit baza eticii buddhiste, însă adevărata măreţie a sistemului etic s-a datorat învăţăturii detaliate efective a unui geniu moral. Doctrine precum iertarea duşmanilor sau

compasiunea pentru cel slab sunt revelaţii la care conştiinţa umană poate fi trezită treptat atunci când sunt puse înaintea ei. Ele nu sunt realizate prin inferenţă din principii abstracte. Doctrina karmei era una care se preta ea însăşi unei concepţii mecanice a acumulării de fapte bune. Buddhismul nu a scăpat cu totul, însă Întemeietorul a făcut un mare pas înainte în etica indiană insistând asura motivaţiei ca standard al judecăţii morale.

Insistenţa asupra moralităţii de-a lungul căii discipolilor este cu atât mai mult remarcabilă cu cât fapta bună nu a fost niciodată un mijloc spre scopul ultim. Prinţesa Suman# l-a întrebat odată pe Buddha care ar fi diferenţa dintre doi oameni, dintre care unul a fost generos într-o viaţă anterioară, iar celălalt nu. „Cel generos îl va întrece pe celălalt prin faptul că va fi mai longeviv, mai chipeş, fericit, faimos şi mai puternic." Ce se va întâmpla dacă ei intră în Ordin? Cel generos îl va întrece pe celălalt în cinci moduri asemănătoare. Care va fi diferenţa dacă obţin amândoi stadiul de arhat? „În acest caz eu spun, Sumanā, că nu există nici o diferenţă câtuşi de puţin între eliberare şi eliberare."[358]

Doctrina renaşterii a făcut teoria despre non-ātman un lucru foarte diferit ceea ce pentru o minte occidentală este implicat de negarea sufletului. Dacă nu există suflet, atunci singura altă alternativă este

> Să pleci capul înaintea fălcilor
> Întunecimii goale, şi să încetezi.

Chiar dacă ar fi adevărat, nu ar fi până la punctul în care să se spună că acesta, conform principiilor buddhiste este rezultatul negării lui ātman. Este o concluzie pe care buddhiştii nu au tras-o niciodată. Doctrina lui Ajita despre anihilare

în momentul morţii a fost negată de-a lungul întregii istorii a buddhismului. Fiinţa individuală a existat înainte şi va exista iarăşi. Ea era doar o boccea de agregate (*skandha*) schimbătoare, care se schimbă de la un moment la altul şi de la o viaţă la alta, şi doar Nirvāṇa era aceea care putea să-i determine disoluţia. Identitatea sa personală rămânea într-o astfel de măsură încât putea să-şi amintească existenţele precedente. Aceasta nu era o acomodare la credinţa populară, deoarece această doctrină a amintirii era parte a învăţăturii oficiale, iar ea rămâne în continuare astfel. Chestiunea disoluţiei personalităţii devine importantă doar atunci când se întreabă ce se întâmplă odată cu încetarea renaşterii. De regulă nimeni nu poate da un răspuns la aceasta, cu excepţia celui care a atins această stare, iar ceea ce Scriptura spune despre aceasta a fost deja consemnat.

Disputele, afirmaţiile şi neînţelegerile care au avut loc asupra acestui aspect i-au dat o evidenţiere care nu era necesară. Există mai puţină nevoie acum de multe cuvinte, căci literatura devine accesibilă, ceea ce face învechit mult din ceea ce a fost scris înainte ca textele să fi fost înţelese sau măcar cunoscute.

La această ultimă şi fundamentală problemă conduce întregul sistem religios şi filozofic, care susţinea continuitatea doctrinelor sale religioase de la cea mai timpurie apariţie a lor în ceţurile legendei istorice până la dispariţia din India într-o negură aproape identică. El a absorbit mult din cultura mediului său hindus de-a lungul celor o mie de ani ai săi de dezvoltare şi le-a transformat în acelaşi timp. Acum a devenit o parte a culturii Orientului. El va continua să furnizeze materie pentru cercetarea istorică şi filozofică şi de asemenea probleme pentru o dezvoltare socială şi religioasă viitoare.

345 Atât în Burma cât şi în Cambogia există urme ale Mahāyānei, însă în prezent înfloreşte Hīnayāna.

346 O analiză a *Kanjur* (şi una ceva mai modestă a *Tanjur*) a fost dată de către Csoma în *Asiatic Researches*, xx, 1836, şi următoarele. Ediţia revizuită a fost realizată de L. Feer, Lyons, 1881. Există o analiză amănunţită a *Tanjur* în lucrarea lui P. Cordier, *Catalogue du fonds tibétain de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1909-1915.

347 Se spune că aceştia au luat cu ei şi au tradus *Sūtra celor patruzeci şi două de secţiuni*. Aceasta nu este o sūtra în sens obişnuit, ci un rezumat cât se poate de complet al doctrinei, constituit în principal dintr-o culegere a afirmaţiilor lui Buddha. Nu există nici urmă a doctrinelor Mahāyāna în ea. Ea este dată în *Sermons of a Buddhist Abbot*, de către Rev. Soyen Shaku, Chicago, 1906. Cea mai bună consemnare a misiunilor se află în P.C. Bagehi, *Le Canon bouddhique en Chine*, Paris, 1926.

348 Există o listă tradiţională de douăsprezece secte japoneze, care nu reprezintă condiţiile actuale. Vezi E. Fujishima, *Le bouddhisme japonaise*. Unele dintre cele douăsprezece nu au fost niciodată secte, iar Sir C. Eliot (*Enc. Brit.*, xii, 928) omite trei şi pune în locul lor trei ramuri ale sectei Tendai. Există, totuşi, mai mult de douăsprezece dacă se iau în consideraţie şi ramurile.

349 *Die Probleme der buddhistischen Philosophie* a lui O. Rosenberg nu este doar o lucrare de importanţă fundamentală pentru istoria buddhismului, ci dă şi o tratare specială a buddhismului chinez şi japonez trasată din izvoare japoneze. Ea conţine o bibliografie vastă. O lucrare extrem de importantă pentru buddhismul japonez este *Habogirin*, un dicţionar enciclopedic al buddhismului chinez şi japonez, editat de către S. Lévi şi J. Takakusu.

350 *Systems*, p. 274.

351 *Studies*, p. 95.

352 În chineză *c'han*, din sanscritul *dhyāna*.

353 *Essays in Zen Buddhism* and *Studies*, p. 44.

354 Suzuki, *Studies*, p. 46.

355 *Sukhāvatīvyūha,* varianta scurtă, §10.

356 Rosenberg, *Probleme*, 281.

357 *The Young East*, 1925, p. 1.

358 *Angut*., iii, 32.

Anexa I
TRIPIṬAKA

O. Franke a susţinut că „toate cărţile Canonului nu sunt autentice, iar Canonul nu a fost scris şi compilat în aceeaşi perioadă de timp...; chiar primele două Piṭaka (ca să nu mai pomenim de Abhidhamma) nu aveau cum să fi fost terminate înaintea «primului» sau celui de-al «doilea» Conciliu, chiar dacă aceste evenimente s-au petrecut la intervalele care le sunt atribuite”[359].

Această concluzie, în sensul în care nu posedăm un raport exact al discursurilor, este evidentă. Ştim că tot ceea ce se consideră că Buddha a transmis sub formă de regulă sau a predat ca doctrină - cuvântul lui Buddha - a fost păstrat timp de secole prin memorare. Afirmaţia din Cronicile pāli potrivit căreia Scripturile au fost scrise pentru prima dată în Ceylon în vremea domniei lui Vattagamani (29-17 î.Cr.) nu are greutate. Este posibil ca atunci să fi avut loc un astfel de demers oficial, dar e probabil ca multe texte să fi fost scrise înainte. Oricum ar sta lucrurile, practica memorării a fost vreme îndelungată singura modalitate de conservare; nu a existat astfel nici o modalitate de a păstra o ordine precisă sau de a avea certitudinea că vreun discurs era de fapt cuvântul Maestrului[360].

Discipolii au simţit aceste dificultăţi, deoarece găsim în Scripturi un discurs atribuit lui Buddha care oferă patru reguli de stabilire a autenticităţii oricărui pasaj îndoielnic. Acestea sunt următoarele: (1) dacă un călugăr spune că a auzit direct de la Domnul orice lucru care să fie considerat Dhamma, Vinaya sau învăţătură a Maestrului, acel lucru trebuie să fie comparat cu Sutta sau trebuie să se arate că există în Vinaya. Dacă nu

corespunde, atunci nu este cuvântul Domnului şi trebuie respins. Aceeaşi metodă trebuie să fie folosită (2) dacă un călugăr spune că l-a primit de la o adunare (*sangha*) de călugări cu un conducător sau (3) de la mai mulţi bătrâni învăţaţi care au dobândit Āgama şi care ştiu Dhamma, Vinaya şi Maṭīka pe de rost sau (4) de la un singur bătrân înţelept de acest fel[361].

Împărţirea Scripturilor în două clase, disciplină şi doctrină, era inevitabilă. Dar în aceste reguli găsim o a treia diviziune, Maṭīka, un termen folosit ca sinonim pentru Abhidhamma. Această ultimă clasă, deşi nu e recunoscută de unele şcoli şi este în mod evident mai tardivă decât alte clase, formează acum partea a treia din Coşul Întreit, Tipiṭaka (scr. *Tripitaka*). Termenul *piṭaka*, ca diviziune a canonului, nu se găseşte în scripturi, dar trebuie să aibă o vechime care merge până în secolul al III-lea î.e.n., deoarece termenul *petaki*, „cel care recită Piṭaka", apare în inscripţii din acea perioadă. Termenul *panca-nekayika*, „cel care recită cele cinci Nikāya", apare de asemenea, fiind o dovadă că împărţirea Suttelor în Nikāya sau Āgama deja exista. Gruparea întregii Tipiṭaka este următoarea:

A. Vinaya-Pitaka

Această secţiune este alcătuită din regulile de disciplină, conţinute în două secţiuni principale urmate de o lucrare minoră.

I. *Sutta-vibhanga*. Aceasta constă din regulile Pātimokkha, fiecare regulă fiind urmată de: (1) un comentariu verbal explicând fiecare cuvânt al regulii, (2) o relatare a incidentului care a condus la promulgarea regulii, alcătuind uneori legende cu dimensiuni considerabile, (3) situaţii speciale şi excepţii. Porţiunea din Pātimokkha care tratează

despre convocarea Uposatha este dată în Mahāvagga printre regulile pentru desfăşurarea Uposatha.

II. Khandhaka

1. *Mahāvagga* (Marea Serie)

(1) Reguli pentru admiterea în Ordin.

(2) Adunarea Uposatha şi recitarea Pātimokkha.

(3) Rezidenţa pe parcursul Retragerii în sezonul ploios (*vassa*).

(4) Ceremonia de încheiere a Retragerii (*pavāraṇā*).

(5) Reguli pentru folosirea pielii pentru încălţăminte, veşminte şi mobilier.

(6) Leacurile şi hrana.

(7) Ceremoniile kathina pentru confecţionarea şi distribuirea anuală a robelor.

(8) Materialul robelor, reguli pentru dormit şi reguli pentru călugării bolnavi.

(9) Modalităţile de executare a documentelor oficiale ale Ordinului.

(10) Proceduri în caz de disensiuni.

2. *Cullavagga* (Mica Serie)

(1, 2) Reguli pentru tratarea infracţiunilor aduse înaintea Ordinului.

(3) Repunerea în drepturi a călugărilor.

(4) Reguli tratând chestiunile ce apar.

(5) Diverse reguli pentru îmbăiere, îmbrăcare, etc.

(6) Locuinţe, mobilier, găzduiri.

(7) Schisma.

(8) Tratarea călugărilor călători, a celor ce locuiesc în pădure, etc., şi îndatoririle învăţătorilor şi novicilor.

(9) Excluderea din Pātimokkha.

(10) Ordinarea şi instruirea călugăriţelor.

(11) Istoria primului Conciliu de la Rājagaha.

(12) Istoria celui de-al doilea Conciliu de la Vesālī.

III. *Parivāra*. Este un supliment ce conţine rezumatele şi clasificările regulilor. El poate fi specific theravādinilor, întrucât *Dīpavaṃsa* vorbeşte despre respingerea sa de către adepţii Mahasanghika, însă celelalte şcoli aveau o lucrare suplimentară.

Vinaya şcolii Sarvāstivāda urmează acelaşi aranjament general. Prima porţiune, *Vinaya-vibhanga*, corepunde cu *Sutta-vibhanga*; a doua porţiune, *Vinayavastu*, corespunde cu *Khandhaka* şi în loc de Parivāra este urmată de *Vinayakshudraka*, „lucrare minoră din Vinaya," şi *Uttaragrantha*.[362] Ultima constă într-o serie de chestiuni asupra Vinayei puse lui Buddha de către Upāli.

Vinayavastu adepţilor Mūla-Sarvāstivāda arată corespondenţe evidente în aranjament şi temă cu scrierile *Khandhaka* din pāli:

(1) *Pravrajyavastu* (admiterea în Ordin).
(2) *Poshadhavastu* (Uposatha).
(3) *Varshavastu* (Retragerea).
(4) *Pravāraṇavastu* (ceremonia de încheiere a Retragerii).
(5) *Kaṭhinavastu* (material pentru robe).
(6) *Civaravastu* (reguli pentru robe).
(7) *Carmavastu* (piele pentru încălţăminte).
(8) *Bhaishajyavastu* (leacuri).
(9) *Karmavastu* (documente oficiale).
(10) *Pratikshayavastu* (posibil asupra locuinţelor şi găzduirilor).
(11) *Kālākālasampadvastu* (asupra momentelor potrivite şi nepotrivite).
(12) *Bhūmyantarasthacaraṇavastu* (reguli pentru călugării călători).
(13) *Parikarmaṇavastu* (proceduri executive).

(14) *Karmabhedavastu* (corespunde probabil secţiunii pāli asupra diferitelor feluri de întruniri).

(15) *Cakrabhedavastu*.

(16) *Adhikaraṇavastu* (reguli tratând despre situaţiile care apar).

(17) *Śayanāsanavastu* (reguli privind paturile).

B. Sutta Pitaka (Dhamma)

Porţiunea doctrinară, Dhamma (Dharma), există în patru sau cinci culegeri numite în pāli scrieri Nikāya, în alte şcoli scrieri Āgama. Discursurile separate sunt de obicei cunoscute drept scrieri sutta (sutra) sau suttanta (sutranta), însă un termen mai timpuriu folosit în chiar scrierile sutta este *dhammapariyaya*, „secţiune a doctrinei”.[363] Separarea acestei porţiuni în patru sau cinci culegeri datează cel mai timpuriu din secolul al III-lea î.e.n., aşa cum o arată termenul *pañcanekāyika*, „cunoaşterea celor cinci Nikāya.” Acestă clasificare pare să fi fost cu totul formală datorită avantajului memorării, grupările fiind în: (1) sutta lungi, (2) sutta cu lungime mijlocie, (3) sutta grupate, (4) sutta aranjate pe baza unui principiu numeric. Nu este surprinzător că ar trebui să existe alte opere doctrinare care nu se potrivesc în împătrita schemă. Adepţii Theravāda le-au grupat într-o a cincea Nikāya, însă mult din material exista de asemenea în alte şcoli, iar printre adepţii Sarvāstivāda, o şcoală cu o dezvoltare continuă îndelungată în India, exista o dezvoltare uriaşă, aşa cum se va vedea în discutarea celor nouă Ānga. Ordinea şi aranjamentul pāli este după um urmează:

1. *Dīgha-Nikāya* (*Dīrghāgama*)

Colecţia discursurilor lungi, treizeci şi patru de sutta aranjate în trei vagga sau serii.

1-13. *Sīlakkhandha-vagga*. Fiecare dintre acestea încorpora în ea o listă de reguli morale cunoscute drept Sīla. Cele mai multe dintre sutta

descriu instruirea călugărului în trei stadii, începând cu aceste reguli morale, continuând cu practicarea concentrării (*samādhi*) şi sfârşind cu *paññā*, cunoaşterea deplină a arahatului. Mai multe dintre ele discută punctele de vedere ale brahmanilor asupra sacrificiului şi cunoaşterii sacre, doctrinele diferitelor şcoli religioase, valoarea castei şi auto-mortificării şi expun doctrinele principale.

14-23. *Mahā-vagga*. – Cele mai multe dintre aceste sutta nu sunt propriu-zis discursuri, ci legende. Cea mai importantă este *Mahāparinibbāna-sutta*, o relatare a ultimelor zile şi a morţii lui Buddha şi a împărţirii relicvelor sale. Alte două sunt adevărate porţiuni sau prelungiri ale acesteia, *Mahāsudassana-sutta*, în care Buddha pe patul morţii vorbeşte despre existenţa sa precedentă ca regele Sudassana, şi *Janavasabha-sutta*, o extensie a unui alt discurs pe care Buddha l-a rostit în ultima sa călătorie. Alte legende sunt *Mahāpadana-sutta*, o relatare a ultimilor şapte Buddha cu viaţa lui Buddha Vipassin până când acesta începe să predice; *Mahā-Govinda-sutta*, o viaţă anterioară a lui Buddha ca Maha-govinda, consemnată de un muzician celest, care a urcat până în paradisul lui Brahma pentru a asculta-o; *Mahā-Samaya-sutta*, „marea Adunare" a zeilor care îl vizitează pe Buddha şi care este descrisă de către acesta într-un lung poem. Cele mai importante discursuri doctrinare sunt *Mahānidana-sutta* asupra Lanţului Cauzalităţii, *Mahā-Satipatthana-sutta*, asupra celor patru contemplaţii cu comentariu asupra celor Patru Adevăruri, şi *Pāyāsi-sutta* dată de către venerabilul Kumārakassapa, asupra doctrinei unei vieţi viitoare şi a recompensării acţiunilor.

24-34. *Pāṭṭika-vagga*. Aceasta este cea mai variată secţiune, iar ea indică faptul că credinţele doctrinare clare cu privire la natura unui Buddha deveniseră foarte dezvoltate din vremea la care

culegerea a fost compusă. Două sutta îl arată pe Buddha explicând originea şi dezvoltarea universului (după distrugerea sa periodică) şi diferenţierea castelor. Este legenda monarhului universal (*cakkavattin*), o profeţie despre Buddha viitor (Metteya sau Maitreya), un discurs asupra celor treizeci şi două de însemne corporale ale unui monarh universal (care sunt de asemenea însemne ale unui Buddha) şi o formulă pentru a sluji drept protecţie împotriva spiritelor răuvoitoare, care a fost dată lui Buddha de către cei patru mari Regi. Aceasta devine cuvânt al lui Buddha atunci când Buddha o repetă călugărilor. *Sigālovāda-sutta*, singurul discurs adresat unui laic, este cu adevărat un poem, cu un comentariu în proză. Ultimele două, *Sangīti* şi *Dasuttara* sunt lungi liste de termeni doctrinari clasificaţi şi sunt atribuite lui Sariputta.

2. *Majjhima-Nikāya* (*Madhyamāgama*)

Ramura discursurilor de lungime medie, 152 de sutta în cincisprezece vagga. Există aceeaşi descriere ca în *Dīgha* a vieţii călugărului în cele trei stadii ale moralităţii, concentrării şi iluminării. În mai multe scrieri sutta aceasta este pusă în legătură cu povestea iluminării lui Buddha şi a primei sale predici. Există numeroase alte legende ale vieţii lui Buddha, coborârea lui din paradis şi naşterea sa (nr. 123), dezbaterile sale cu jainiştii (nr. 35, 56, 58, 79, 101, 104), mama sa adoptivă ca o călugăriţă (nr. 146), schisma lui Devadatta (nr. 29, 58) şi mai multe discuţii asupra castei (nr. 84, 93, 96). Unele sunt sub formă de comentarii, iar mai multe arată o tendinţă spre stilul de expunere cu liste de termeni clasificaţi din Abhidhamma. Douăzeci şi una dintre ele sunt atribuite discipolilor.

3. *Saṃyutta-Nikāya (Saṃyuktāgama)*

Ramura scrierilor sutta „legate” în cinci vagga împărţite în grupuri (saṃyutta) iar acestea din nou

în vagga mai mici de sutta separate. Numeroase poeme scurte şi fragmente de versuri sunt adunate în prima, numită:

(1) *Sagātha-vagga*, „serii de versuri.” Acestea sunt grupate în samyuta conform personajelor ce apar în ele, zei, regele din Kosala, Māra etc.

(2) *Nidāna-vagga*, asemeni celei care urmează, nu indică subiectul întregului, ci doar pe al primelor zece samyutta asupra celor douăsprezece legături ale Lanţului Cauzalităţii (*nidana*).

(3) *Khandha-vagga*, începând cu scrierile sutta asupra celor cinci khandha.

(4) *Salāyatana-vagga*, începând cu scrierile sutta asupra celor şase simţuri.

(5) *Mahā-vagga*, „marea serie,” începând cu scrierile sutta asupra Căii Octuple.

4. *Anguttara-Nikāya (Ekottarikāgama)*

Anguttara înseamnă „(un) membru dincolo”, iar *ekottarika* „a avea un (membru) dincolo”. Diviziunea este pur numerică, începând cu scrierile sutta ce discută listele de un lucru, două, trei, etc. până la unsprezece obiecte. Prima dă o listă a unei vederi, a unui sunet, a unui parfum etc., care ocupă gândul unui bărbat sau al unei femei. Ultima este o listă de unsprezece însuşiri bune şi unsprezece însuşiri rele ale unui păstor şi calităţile corespondente ale unui călugăr. Aceasta este realizată în unsprezece *nipāta* (gupuri), fiecare divizată în mai multe vagga, ce conţin de obicei zece sutta.

5. *Khuddaka-Nikāya*

Divizarea operelor minore. Conţinuturile acestei Nikāya au variat în diferite momente. Următoarele cincisprezece sunt în prezent recunoscute în Ceylon:

(1) *Khuddaka-pāṭha*. „Lectura pasajelor scurte,” nouă scurte formule şi sutta care în cea mai mare parte apar în alte părţi ale Scripturilor.

(2) *Dhammapada*. „Cuvintele Doctrinei," o culegere de 428 stanţe aranjate în douăzeci şi şase de vagga.

(3) *Udāna*. O udana este o rostire solemnă rostită sub influenţa emoţiei. Aceasta este o culegere de optzeci de udana rostite de către Buddha, în cea mai mare parte în versuri, şi însoţite de legendele circumstanţelor care au condus la rostirea lor.

(4) *Itivuttaka*. O culegere de 112 scurte sutta în patru nipata cu versuri. Versurile sunt de obicei introduse de formula *iti vuccati*, „Astfel s-a spus."

(5) *Suttanipāta*. „Culegere de sutta," în cinci vagga. Acestea sunt în versuri, cu introduceri ocazionale în proză şi conţin anumite probleme legendare importante.

(6) *Vimāna-vatthu*. „Povestirile tărâmurilor celeste," optzeci şi cinci de poeme în şapte vagga, în care fiinţele care au renăscut în unul dintre paradisuri explică faptele merituoase ce conduc la recompensarea lor.

(7) *Peta-vatthu*. „Povestirile fiinţelor peta," în care fiinţele peta sunt duhuri condamnate la o existenţă nefericită particulară. Există cincizeci şi unu de poeme pe baza aceluiaşi model ca *Vimana-vatthu*.

(8) *Thera-gāthā*. „Versurile venerabililor," stanţe atribuite unui grup de 264 de călugări.

(9) *Therī-gāthā*. O culegere asemănătoare de stanţe atribuită la circa o sută de călugăriţe.

(10) *Jātaka*. Povestirile vieţilor anterioare ale lui Buddha. Există versuri în fiecare povestire şi numai cele presupuse a fi fost rostite de către cel sorocit să fie Buddha constituie parte canonică. Povestirile însele alcătuiesc comentariul asupra versurilor şi se spune că sunt o traducere dintr-o formă pāli mai timpurie. Numărul 547 nu oferă numărul exact de povestiri, datorită practicii de inserare a unei povestiri într-alta, iar numeroase povestiri apar de mai multe ori, cu versuri diferite.

(11) *Niddesa*. „Expunere”, împărţită în *Mahā-* şi *Culla-Niddesa*. Prima este un comentariu verbal asupra celei de-a patra vagga (Aṭṭhaka) din *Suttanipāta*, iar a doua asupra celei de-a cincea vagga (*Pārāyaṇa*) şi asupra Khaggavisana-sutta din prima vagga. Ele conţin mult material Abhidhamma.

(12) *Paṭisambhidā-magga*. „Calea analizei,” o analiză a diferitelor concepte, cunoaşterii, ereziei, practicii respiraţiei în timpul meditaţiei etc. În metodă şi material este cu adevărat o lucrare Abhidhamma.

(13) *Apadāna*. Consemnări în versuri ale vieţilor şi vieţilor anterioare ale călugărilor şi călugăriţelor.

(14) *Buddhavaṃsa*. „Istoria celor ce sunt Buddha,” în care, ca răspuns la o chestiune pusă de Sariputta, Buddha oferă o relatare în versuri a primei sale lucrări, în prezenţa lui Dipankara Buddha, a hotărârii de a deveni un Buddha, împreună cu viaţa lui Dipankara şi a celor douăzeci patru de Buddha ulteriori, incluzând o relatare despre sine însuşi.

(15) *Cariyā-piṭaka*. „Coşul conduitei,” adică conduita lui Buddha care va veni pentru a obţine cele zece Perfecţiuni (*pāramī*), alcătuind treizeci şi cinci de povestiri din *Jātaka* versificate. Doar şapte dintre cele zece Perfecţiuni sunt ilustrate.

Nu a existat niciodată vreun acord general nici măcar printre theravādini cu privire la numărul de lucrări din această Piṭaka. Toate cele cincisprezece sunt menţionate în comentariul lui Buddhaghosa la Vinaya, însă în traducerea chineză a acestui comentariu Nr. 1 este omisă, arătând că textul original al lui Buddhaghosa nu o recunoaşte.[364]

El consemnează de asemenea două tradiţii mai timpurii: una, că recitatorii textelor *Dīgha* au omis prima şi ultimele trei, numind restul „Carte minoră” (*khuddaka-gantha*), pe care o plasau în

Abhidhamma-pitaka; cealaltă, că recitatorii textelor *Majjhima* au inclus totul cu excepţia celei dintâi şi le-au plasat în Sutta-pitaka. Ediţia Siam omite textele 6-10 precum şi ultimele trei.

Cele patru Āgama ale sarvāstivādinilor au fost comparate cu Nikāya corespondente de către prof. Anesaki,[365] iar mai în detaliu de către C. Akanuma.[366] Rezultatul este de a arăta o corespondenţă apropiată în cazul *Dīgha*. Versiunea chineză are treizeci de sutta, dintre care două nu se găsesc în pāli. Mai multe dintre *Dīgha* în pāli sunt în alte cărţi ale versiunii chineze. Ordinea scrierilor sutta este diferită, dar aceleaşi vagga erau cunoscute, întrucât cele zece din chineză care sunt la sfârşit corespund cu Sīla-vagga. În Majjhima există 222 de scrieri sutta în contrast cu 152 din pāli, iar nouăsprezece dintre ele nu se găsesc în versiunea chineză. Materialul variază de asemenea mai mult decât în *Dīgha*, deoarece multe sutta din Majjhima chineză apar în *Samyutta* şi *Anguttara* din limba pāli şi viceversa. Diferenţele sunt cele mai mari în acestea două din urmă. Putem concluziona că a existat odată un corp comun de sutta învăţat pe de rost. Probabil că diferenţele din ceea ce se aducea aminte începuseră deja între cele două şcoli. Începuturile clasificării trebuie să-şi fi avut originea în vreme ce şcolile se aflau în legătură apropiată, însă aceasta a continuat în mod evident şi a fost terminată în fiecare dintre ele în mod independent.

C. Abhidhamma-Pitaka

Spre deosebire de celelalte două Piṭaka, Abhidhamma theravādinilor este cu totul distinctă de cea a sarvāstivādinilor. Cea a theravādinilor constă din şapte lucrări independente. Tradiţia spune că ele au fost gândite de către Buddha în cea de-a patra săptămână de după iluminarea sa:

(1) *Dhammasangaṇi*. „Enumerarea dhamma-elor," adică a elementelor sau proceselor mentale.

(2) *Vibhanga*. „Distincţia sau determinarea.” Analiză suplimentară a problematicii precedentei.

(3) *Dhātukathā*. „Discutarea elementelor.” Pe baza elementelor mentale şi relaţiilor lor cu celelalte categorii.

(4) *Puggalapaññatti*. „Descrierea indivizilor,” mai ales conform stadiilor lor de-a lungul Nobilei Căi.

(5) *Kathāvatthu*. „Subiectele discuţiei,” discuţiile şi respingerile doctrinelor susţinute de alte şcoli.

(6) *Yamaka*. „Cartea perechilor,” numită de Geiger o logică aplicată. Problema expusă este psihologică, iar analiza e aranjată în perechi de chestiuni.

(7) *Paṭṭhāna*. „Cartea relaţiilor,” o analiză a relaţiilor (cauzalitate etc.) lucrurilor în douăzeci şi patru de grupuri.

Abhidhamma sarvāstivādinilor constă de asemenea din şapte lucrări,[367] o operă principală urmată de şase suplimente, iar spre deosebire de Abhidhamma theravādină, ele nu sunt atribuite în mod direct lui Buddha, ci la şapte discipoli, dintre care patru sunt venerabili recunoscuţi de către theravādini.

(1) *Jñāna-prasthāna*, de Kātyāyanīputra. „Cursul cunoaşterii.” Este o lucrare lungă şi discută cele mai multe concepte filozofice (legături, karma, elemente materiale, organe, concentrare, puncte de vedere) implicate în dobândirea cunoaşterii.

(2) *Sangīti-paryāya*, de Maha-Kaushthila sau Sariputra. „Secţiune pentru recitare.” Constă din liste de termeni doctrinari aranjaţi numeric asemeni scrierii *Sangīti-sutta* din *Dīgha*, pe baza căreia Takakusu crede că aceasta a fost modelată.

(3) *Prakaraṇa-pāda*, de Vasumitra. „Lucrare (asupra Abhidhamma).” O discuţie asupra conceptelor doctrinare (*dhamma*). Vasumitra este numele unui binecunoscut autor sarvāstivādin.

(4) *Vijñāna-kāya*, de Devasarman. „Grup (de subiecte) asupra conştiinţei.” Tradiţia chineză plasează autorul la un secol după moartea lui Buddha.

(5) *Dhatu-kaya*, de Purna sau Vasumitra. „Grup (ce discută despre) elemente mentale.”

(6) *Dharma-skandha*, de Sariputra sau Maudgalyayana. „Agregatele dhamelor,” discutând principalele concepte filozofice ca în Nr. 1.

(7) *Prajñapti-śāstra*, de Maudgalyayana. „Cartea instruirii.” Instruirea este asupra problemelor cosmologice şi seculare, însuşirilor unui Bodhisattva şi ale unui Buddha, etc.

Cu toate că există o anumită asemănare în aceste titluri cu lucrările Abhidhamma ale theravādinilor, acestea sunt cu totul independente. Când considerăm că celelalte două Pitaka au o bază comună este posibil să tragem concluzia importantă că lucrările Abhidhamma existente sunt mult mai târzii decât conţinuturile primelor două Pitaka şi au apărut când cele două şcoli erau în mod distinct separate. Caracterul lor sectar este de asemenea indicat de o descriere a Abhidhamma Pitaka cu totul diferită de acestea, care este dată în relatarea primului Conciliu din Dharmagupta Vinaya. Relatarea ne spune ce anume îşi imagina autorul ei că este Abhidhamma timpurie, iar acesta trebuie că se bizuia pe cunoaşterea de către el a Canonului Dharmagupta din vremea sa. Dar cu toate că această şcoală era o ramură a şcolii Sarvāstivāda, nu există nici o recunoaştere a Abhidhamma aşa cum era aceasta înţeleasă fie de către theravādini, fie de către sarvāstivādini.

Cuvântul *abhidhamma* se găseşte în scrierile sutta. El înseamnă „dhamma suplimentară” sau „dhamma specială.” În *Majjh*., i, 214, se spune că doi călugări susţin o discuţie abhidhamma (*abhidhammakatha*). La aceeaşi procedură se face referire în *Ang*., iv, 397, în care un călugăr care cunoştea cum se cuvine cele Patru Adevăruri este întrebat cu privire la o chestiune privind *abhidhamma* şi *abhivinaya*, însă o lasă baltă şi nu poate să o expună. În mod evident o elaborare şi o analiză a principiilor doctrinare este intenţionată, aşa cum *abhivinaya* ar însemna o discutare sofistă a regulilor disciplinei. Nu există nici o Abhivinaya separată, deoarece elaborarea regulilor de disciplină există în Vinaya însăşi. Codificarea unor astfel de principii necesitând expunere ar da naştere la *māṭikā* (*mātṛika*), „listele” care alcătuiesc baza cărţilor Abhidhamma, iar acum alcătuiesc un fel de cuprins. Elaborarea acestor principii, definirea lor şi demonstrarea lor prin citarea unor pasaje din sutta ar forma Abhidhamma propriu-zisă. Aceasta este de fapt ceea ce găsim de fapt în cele două culegeri Abhidhamma existente. Ele sunt două seturi de cărţi compilate de două şcoli de învăţători care au întreprins în mod independent expunerea aceleaşi probleme.

359 *JPTS*., 1908, p. 2.

360 Una din cele mai vechi modalităţi de clasificare era aceea de a le împărţi în grupuri mici (de regulă zece) şi de a însemna titlurile suttelor fiecărui grup într-un vers numit *Uddana*.

361 *Ang.* II, 167; *Dīgha* II, 123. Această sutta este un exemplu al modului în care adăugirile se pot petrece. Cele patru reguli au existat într-o anumită perioadă, iar vreun călugăr pios, fiind convins că acestea erau regulile lui Buddha, le-a transformat într-o sutta, pe care Buddha ar fi rostit-o cu o zi sau două înainte de moarte. Caracterul neistoric al acesteia este dovedit de faptul că include diviziunea Maṭīka şi face referire la Āgama. Āgama este un termen

Sarvāstivāda referitor la colecţiile de texte numite, în limba pāli, Nikāya.

362 Aceasta este ordinea din *Mvyut*. 65. În tibetană *Vinayavastu* vine prima. Ea are şaptesprezece diviziuni, care corespund numai parţial cu cele de mai sus. Cele două *Pratimoksha* şi *Bhikkhuni-vibhanga* sunt numerotate separat.

363 *Suttanta*, după cum s-a arătat de către E.H. Johnston, este un termen colectiv format din *sutta*, însă nu există nici o diferenţă reală de sens. Diferenţa pare să se datoreze utilizării a diferite categorii de recitatori ale porţiunilor Scripturilor. Termenul *sutta* (*sūtra*), lit. „fir," se referă în lucrările brahmanice la scurte fraze aforistice destinate memorării. Odată cu buddhiştii ea este orice diviziune a acestei părţi a Scripturilor, care poate fi un discurs sau un poem, dar care e întotdeauna dată ca o rostire separată a lui Buddha sau a unui discipol. Sensul ei cel mai timpuriu este văzut în *Patimokkha*, unde este aplicat fiecărei reguli Vinaya, precum şi în titlul *Sutta-vibhanga*. Termenul *dhammapariyaya* a fost folosit de către Aśoka în forma *dhammapaliyaya* în edictul în care recomandă porţiuni ale Scripturii călugărilor şi călugăriţelor pentru studiu. În lucrarea *Inscriptions of Asoka*, ed. Hultzach, p. 173, Dr. Walleser susţine că *sutta* derivă din skr. sukta, „bine grăit, imn," iar aceasta se potriveşte discursurilor foarte bine, dar când Canonul a fost tradus în sanscrită, nu se ştia nimic despre această derivaţie, şi nici jainiştii nu o recunoşteau.

364 Nr. 1, constând dintr-o serie de texte scurte, în cea mai mare parte din sutta, a fost menit novicilor. Odată ce au fost adunate într-o carte separată, ar fi fost aproape inevitabil ca ele să fie tratate ca Scriptură.

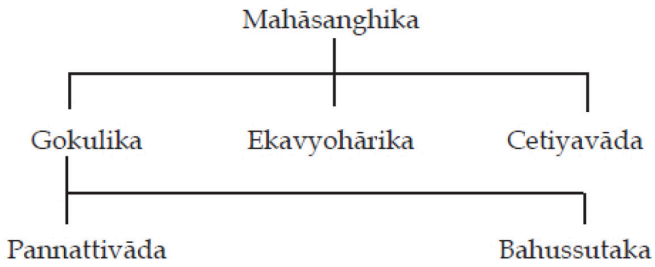
365 *Some problems of the textual history of the Buddhist Scriptues; and The four Buddhist Agamas in Chinese.* Trans. As. Soc. Japan, xxxv, părţile 2, 3, 1908; *Le sagatha-vagga du Samyutta-Nikāya et ses versions chinoises*. Museon, 1905, pag. 23 şi următ.

366 *The comparative catalogue of Chinese Agamas and ali Nikāyas* (în japoneză) Nagoya, Japan, 1929.

367 Ele există acum numai în traduceri chineze şi au fost rezumate şi analizate de către Takakusu (*JPTS*, 1904-05, pp. 67 ff.). Denumirile sanscrite a şase lucrări omiţând *Vijñāana-kaya* sunt date în *Mvyut*. 65. Bu-ston spune că adepţii Vaibhashika din Kaşmir le privesc ca aparţinând cuvântului lui Buddha.

Anexa II
CELE OPTSPREZECE ŞCOLI

Există cel puţin şase relatări ale originii celor optsprezece şcoli.[368] Cea mai cunoscută este cea din Cronicile pāli. Numărul optsprezece este tradiţional, dar în realitate sunt consemnate mai multe decât acest număr. Cronicile ies din dificultate plasând optsprezece dintre ele înaintea celui de-al treilea Conciliu. În alte relatări, unele dintre denumiri sunt abandonate, în mod evident denumiri de şcoli care nu mai existau, iar în locul lor sunt plasate altele care au devenit proeminente ulterior. Toate reprezintă prima sciziune ca fiind datorată adepţilor Mahasanghika. Apoi, conform Cronicilor diviziunile sunt după cum urmează:



Conform lui Vasumitra aceasta devine:

1. Mahāsanghika.
2. Ekavyavaharika.
3. Lokottaravāda.
4. Kaukkuṭika sau Kukkulika.
5. Bahuśrutiya.
6. Prajñaptivāda.
7. Caityaśaila.
8. Aparaśaila.
9. Uttaraśaila.

Aceasta este în mod esenţial aceeaşi listă cu adăugiri. Adepţii Lokottaravāda sunt adevăraţii adepţi Mahāsanghika, iar ultimele două şcoli adăugate aici pot fi adepţii Aparaseliya şi Pubbaseliya menţionaţi ca şcoli târzii de către comentatorul lucrării *Kathāvatthu*. Bhavya şi ceilalţi au Pūrvaśaila în loc de Uttaraśaila. Adepţii Gokulika au devenit Kaukkutika, Kukkulika şi chiar Kaurukullaka. Comentatorul lucrării *Kathāvatthu* spune că ei au proclamat ca toate lucrurile compuse să fie rostite *kukkulā*, grămezi de cenuşă, probabil o doctrină dezvoltată din numele lor. Nimic mai mult nu se cunoaşte despre ei. Gokula poate fi un nume cu totul independent, având doar semnificaţie locală. Există schimbări ulterioare în listă:[369]

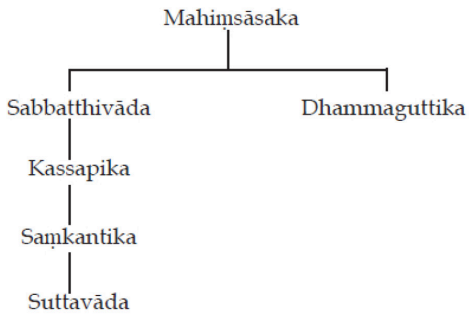
1. Mahāsanghika.
2. Pūrvaśaila.
3. Aparaśaila.
4. Haimavata.
5. Lokottaravāda.
6. Prajñaptivāda.

Aici patru au dispărut, şcoala Haimavata a fost adăugată. Acest lucru poate fi explicat dacă presupunem că cei care le-au consemnat nu au depins pur şi simplu de liste tradiţionale, ci au fost influenţaţi de starea efectivă a sectelor aşa cum ei le cunoşteau. Ceea ce ei au consemnat ca secte Mahāsanghika ar fi fost în mod necesar cele care pretindeau că aparţin acelui grup. Din acest punct de vedere adepţii Aparaśaila şi Purvaśaila ar fi incluşi de drept. Ei susţineau doctrine Mahāsanghika, dar fiind secte sud-indiene ele sunt mult mai târzii decât altele. Caracterul lor tardiv

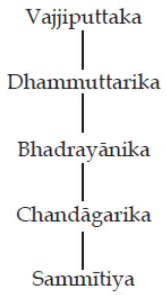
este recunoscut de către comentatorul lucrării *Kathāvatthu*, deşi acesta arată legătura lor apropiată cu adepţii Mahāsanghika în doctrină. Cel mai semnificativ nume este Prajñaptivāda, doctrina conform căreia cunoaşterea nu este reală, ci convenţie. Este probabil că avem aici o referire la teoriile epistemologice Mahāyāna.[370] Aceste teorii existau cu siguranţă la data la care listele de mai sus au fost compilate. S-a observat că nu există nici o legătură directă între epistemologia Mahāyāna şi doctrina bodhisattva. Cea din urmă a venit de la sarvāstivādini, iar mahāyaniştii par să fi primit cele două doctrine caracteristice din aceste două surse independente.

Adepţii Haimavata sunt clasaţi de către Vasumitra drept theravādini. Comentatorul lucrării *Kathāvatthu* îi menţionează (pe adepţii Hemavata) doar ca pe o şcoală târzie. Ei nu erau cu siguranţă vechii Theravāda, însă puteau în vremea lui Vasumitra să pretindă că sunt theravādini sau sthaviravādini.

Următoarea mare separare de Theravāda este reprezentată astfel de cronici:



Aici avem de asemenea un grup de şcoli înrudite îndeaproape, din care originea istorică efectivă cu greu ar fi putut fi cunoscută. Apoi, tratată ca o sciziune indepdendentă,



Aceste două grupuri de unsprezece şcoli împreună cu cele şase ale adepţilor Mahasanghika şi Theravāda propriu-zisă alcătuiesc cele optsprezece şcoli recunoscute de Cronici. În aceste două ultime grupuri apar cele mai cunoscute şcoli, deoarece ele sunt cele care au continuat să existe în India până în vremuri târzii. După Vasumitra ambele grupuri sunt sciziuni din Sarvāstivāda. Această şcoală, spune el, s-a separat de Theravāda la începutul secolului al III-lea după moartea lui Buddha. Apoi, în secolul al III-lea, adepţii Vātsīputrīya s-au separat de adepţii Sarvāstivāda. Din Vātsīputrīya s-au separat:

1. Dharmottarīya
2. Bhadrāyanīya
3. Sammatīya
4. Channagirika

Acestea, cu excepţia variaţiilor din denumiri, sunt de acord cu cele din Cronici.

Imediat după aceea, de asemenea din sarvāstivādini, s-au separat Mahimsasaka, iar din ei:

1. Dharmaguptika
2. Kāśyapīya
3. Sautrāntika sau Saṃkrāntivāda

Aceste două grupuri cu anumite alte variaţii sunt tratate în lista Sarvāstivāda, constituind grupurile Sammatiya şi Sarvāstivāda.

Acolo unde formele denumirilor diferă de cele din Cronici probabilitatea este că formele sanscrite sunt corecte. Adepţii Vajjiputtaka din Vesālī nu au constituit niciodată o sciziune. Practicile lor au fost cele care, potrivit unei tradiţii, au determinat prima sciziune, însă prima sectă sau şcoală a fost Mahāsanghika. Adepţii Vajjiputaka de mai târziu, care s-au separat după grupul Sarvāstivāda, sunt numiţi Vātsīputrīya în sanscrită. Întrucât acestea au continuat să existe în nord, unde relatările au fost compilate, a doua formă este cel mai probabil corectă. Ei erau oameni din ţinutul Vatsa şi nu se ştie dacă Vatsīputra a fost numele unui lider sau un nume general pentru oamenii ţinutului. Dharmottariya şi Bhadrāyaṇiya consideră de asemenea aceste nume ca fiind derivate din numele personale Dharmottara sau Dhammuttara şi Bhadrāyana şi la fel în cazul Dharmaguptika şi Kāśyapīya. Bhadrāyaṇa pare să fie o deformare. Nu este cu adevărat un adaos la cunoaştere a traduce Bhadrayānika „Vehiculul Norocos” şi Dhammaguttika „Păzitorul legii.” Apar de asemenea şi alte denumiri care nu furnizează informaţie reală, chiar dacă am fi siguri de etimologia lor. Există o jumătate de duzină de Chandagarika sau Channagirika. Chinezii au ales forma care înseamnă „Şase Orăşeni.” Numele vine probabil de la vreun nume de loc în care şcoala a fost întemeiată, întrucât cu siguranţă acesta a fost cazul cu numeroase denumiri precum Pūrvaśaila, „stânca răsăriteană.” Andhaka şi Uttarapathaka sunt termeni colectivi folosiţi respectiv pentru şcolile sudică şi nordică.

Diferitele relatări au mult în comun, deoarece ele vorbesc într-o anumită măsură despre şcoli care au existat împrejurul lor. Când îşi oferă punctele de vedere asupra originii sciziunilor, ele par să

teoretizeze. Un punct de vedere face ca Sarvāstivāda să-şi aibă originea în Mahiṃśāsaka, iar un alt punct de vedere se opune acestuia. Este un aspect asupra căruia nu este nimerit ca şcolile rivale să fie de acord, iar istoria şcolilor nu începe să fie scrisă decât la multă vreme după ce cunoaşterea exactă a disputelor iniţiale a fost pierdută. Cât de puţin se cunoaşte de fapt despre circumstanţele separărilor se poate vedea din două relatări cu totul diferite ale separării adepţilor Mahāsanghika. Conform unei relatări a fost pur şi simplu o problemă de disciplină, iar în conformitate cu alta o serie de chestiuni doctrinare. Însă niciuna dintre aceste probleme nu pare să fie caracteristică în istoria ulterioară a acestei şcoli. Przyluski respinge ambele explicaţii. El spune: că Marea Adunare (Mahāsangha) era întâlnirea tuturor credincioşilor, clerici şi laici; că aceasta se ţinea iniţial în zilele de post, când cei mai învăţaţi predicau doctrina şi cu toţii îşi mărturiseau public păcatele; că aceasta a făcut ca atunci când congregaţia clericilor a fost constituită, să devină un obicei în diferite grupuri să convoace numai Adunarea în sens strict, cu excluderea laicilor; că această practică avea avantajul protecţiei prestigiului clericilor permiţându-le să-şi mărturisească păcatele în spatele uşilor închise; că se pare că a fost inaugurată în comunităţile din vest; şi că secta Mahāsanghika, localizată în est, a păstrat vreme îndelungată obiceiul străvechi, căruia îi datora probabil numele.

Mahāvaṃsa ne spune că pe lângă cele şaptesprezece şcoli care au apărut în secolul al II-lea după moartea lui Buddha au existat şase şcoli ulterioare care au apărut în India şi două în Ceylon:

Adepţii (şcolilor) Hemavata, Rājagiriya şi de asemenea Siddhatthaka, călugării Pubbaseliya şi

de asemenea Aparaseliya.

Adepţii Vajiriya – (toţi) aceştia şase de asemenea s-au separat în Jambudīpa. Adepţii (şcolilor) Dhammaruci şi Sāgaliya s-au separat în Ceylon.

Acestea sunt secte pe care autorii Cronicilor şi comentatorii le cunoşteau în mod evident, însă ei nu ne spun nimic despre originea lor. Aceasta face puţin probabil că relatările ulterioare, care clasifică unele dintre ele împreună cu grupurile mai vechi, cunoşteau ceva despre istoria lor adevărată.

368 *Dpvs*. v, *Mhvs*. v; Vasumitra în Masuda, *Origin and doctrines of the Early Indian Buddhist Schools*, şi în Vasiliev, *Buddhismus*, p. 244; Bhavya în Rockhill, *Life of the Buddha*, p. 181; Taranatha oferă relatări în conformitate cu cinci şcoli.

369 Aceasta este lista din *Mvyut*., discutată mai sus; este dată de asemenea de către Taranatha, p. 271, care o atribuie lui Vinitadeva.

370 Este desigur un anacronism complet să plasăm originea ei în al doilea secol după moartea lui Buddha.

BIBLIOGRAFIE

LUCRĂRI CANONICE ÎN PĀLI

Sutta-pitaka and *Ahhidhamma-pitaka* au fost publicate de Pali Text Society între 1882 and 1927. *Vinaya-pitaka* a fost editată de H. Oldenberg în 1879-83 şi apoi republicată de Pali Text Society. *Patimokkha* a fost publicată de J.F. Dickson, *J HAS.,* 1876.

Digha-nikaya, trad. de T.W. Rhys Davids şi Mrs. Rhys Davids. 1899-1921. (SBB. 2-4.)

Majjhuna-nikaya. trad. de Lord Chalmers. 1926-7. (SRB. 5, 6)

Samyutta-nikaya. trad. de Mrs. Rhys Davids şi F.L. Woodward. 1918-30. (PTS. Transl. Series).

Anguttara-nikaya., trad. de F.L. Woodward, 1932.

Khuddukapatha. trad. de Childers, *JBAS.,*1870.

Dhammapada and Khuddaka-patha , editat şi tradus de Mrs. Rhys Davids, 1931 (SBB. 7.)

The Dhamnmapada, trad. din pali de F. Max Muller. Oxford, 1898. (SBE. 10.)

The Udana, trad. din pali de D.M. Strong. 1902.

The Itivuttaka, trad., comentarii şi note de T.H. More. New York, 1908.

The Sutta-nipata, trad. de V. Fausboll. Oxford, 1898. (SBE. 10.)

Thera- and Thera-gatha. Psalms of the Brethren, trad. de Mrs. Rhys Davids. 1913, şi *Psalms of the Sisters,* 1909. (PTS. Transl. Series, 4, 1.)

The Jataka together with its commeutary, editat de V. Fausboll. 1877-97.

A Buddhist manual of psychological ethics, being a translation of the first book in the Abhidhamma Pitaka entitled Dhamma-sangani. Introd., eseuri şi note de C.A.F. Rhys Davids. 1900.

Puggala-pannatti, designation of human types, trad. de B.C. Law. 1924. (PTS. Transl. Series, 12.)

Lucrări ale şcolii Sarvastivada

Prattmoksha-sutra. Editată de L. Finot, *J A,* l, 1913.

Analysis of the Dulva (Vinaya) by A. Csoma Korosi, în *Asiatic Researches,* xx, Calcutta, 1836.

The comparative catalogue of Chinese Agamas and Pali Nikayas. de C. Akanuma. Nagoya, 1929.

Manuscript remains of Buddhist literature found in Eastern Turkestan. Editat de A.F.R. Hoernle. Vol. i. Oxford, 1916.

Avadajataka, editată de J.S. Speyer. St. Petersburg, 1906-9.

Divyadana, editată de E.B. Cowell şi R.A. Neil. Cambridge, 1886.

The Romantic Legend of Sakya Buddha, trad. din chineză de S. Beal, 1875.

J. Takakusu. *On the Abhidharma literature of the Sarvastivadins*. *JPTS.,* 1905.

Le Mahdvastu, publicată de E. Senart. Paris, 1882-97. (Porţiuni din această lucrare au fost traduse de B. C Law în *A study of the Mahdvastu.* Calcutta şi Simla, 1930.)

Mahāyāna

Analiza scrierilor Sher-chin [Prajnaparamita], Phal-chhen [Avatamsaka], Dkon-seks [Ratnakuta], Do-de [Sutra], Nyang-das [Nirvana], şi Gyut [Tantra], adică diviziunile 2-7 din lucrarea tibetană intitulată Kah-gyur, de A. Csoma Körösi, în *Asiatic Researches,* xx, Calcutta, 1839.

Analyse du Kandjour. L. Feer. Lyon, 1881.

A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka, de B. Nanjio. Oxford, 1883.

A comparative analytical catalogue of the Kanjur, de B. Sakurabe şi prof. Teramoto. Kyoto, 1930-22.

Satasahasriha-prajnaparamita, editată de P. Ghosa. Calcutta, 1902.

Ashtasahasriha-prajnaparamita. editată de R.L. Mitra. Calcutta, 1888.

Vajracchedika, editată de F. Max Muller. Oxford, 1881.

Sukhavati-vyuha, editată de F. Max Muller şi B. Nanjio. Oxford, 1883.

Buddhist Mahayana Texts. Oxford, 1894, 1927. (SBE. 49.) (Conţine traducerea următoarelor texte: *Buddha-carita* de Asvaghosha, varianta scurtă şi lungă, *Sukhavativyuha, Vajracchedika, Prajnaparamita-hrdaya-sutra,* şi *Amitayurdhyan-sutra).*

Saddharmapundarika, editată de H. Kern and B. Nanjio. St. Petersburg, 1908-12.

Lalitavistara. editată de R.L. Mitra. Calcutta, 1877, şi de S. Lefmann, Halle a. S., 1902-8.

Lankavatara-sutra, editată de B. Nanjio. Kyoto, 1923.

Uddanavarga, trad. din tibetană de W.W. Rockhill. 1883.

Megha-sutra, editată de C. Bendall. *JRAS,* 1880.

Suvarnaprabhasa-sutray, editată de H. Idzumi. Kyoto, 1931.

Tantra

Guhyasamaja-tantra sau Tathagataguhyaka, editată de B. Bhattacharyya. Baroda, 1931.

Adikarmapradipa. trad. de L. de la Vallée Poussin, 1898.

Subhasita-samgraha. editată de C. Bendall. Louvain, 1905.

Les chants mystiques de Kanha et de Saraha , trad de M. Shahidullah. Paris, 1928.

LUCRĂRI NECANONICE

Buddhaghosa. *Visuddhimagga.* editată de Rhys Davids. 1920-1.

Anuruddha. *Abhidhammatthasangaha.* JPTS. 1884. trad. de S.Z. Aung şi editată de Mrs. Rhys Davids drept *Compendium of Philosophy.* (PTS. Transl. Series, 2.)

*The Yogavacara's Manual of Indian mysticism as practised by Buddhists. e*ditată de T.W. Hhys Davids. 1896. Tradusă de F.L. Woodward ca *Manual of a Mystic.* 1910.

Dharmaratna. *Satvotpatti-vinischaya and Nirvana-vibhdga.* trad. din singaleză de H.M. Gunasekera ca *An enquiry into the origin of beings and Discussions about Nirvana.* Colombo, 1902.

Mahavyutpatti. editată de I.P. Minaev şi N.D. Mironov, St. Petersburg, 1911.

Vasubandhu. *Abhidharmakosa*, trad. de L. de la Vallee Poussin. Paris, 1923-5.

Nagarjuna. *Mahyamakavrtti, Mulamadhyamakarikas avec la Prasannapada, commentaire de Candrakirti,* publ. de L. de la Vallee Poussin. St. Petersburg, 1913.

Asvaghosha. *Discourse on the awakening of faith in the Mahayana,* trad. din chineză de D.T. Suzuki. Chicago, 1900.

Deux traites de Vasubandhu, Vimsatika et Ttimsika, publ. de S. Levi. Paris, 1925.

Santideva. *Bodhicaryavatara,* editată de I.P. Minaev. St. Petersburg, 1889. *Sikshasamuccaya.* editată de C. Bendall. St. Petersburg, 1897-1902.

Cronici şi călătorii

The Dipavamsa, editată şi tradusă de H. Oldenberg. 1879.

The Mahavamsa, editată de W. Geiger. 1908.

Mahabodhivamsa, editată de S.A. Strong, 1891.

Sasanavamsa, editată de M.H. Bode, 1897.

Si-yu-ki, Buddhist records of the Western World, trad. din chineză de S. Beal. 1884.

A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago , trad. de J. Takakusu. Oxford, 1896.

History of Buddhism (Chos-hbyung) de Bu-ston, trad. din tibetană de E. Obermiller. Heidelberg, 1931-2.

Lucrări moderne

E. Burnouf. *Introduction a l' histoirc du Buddhisme indien.* Paris, 1844.

R.S. Hardy. A *manual of Budhism in its modern development.* 1853.

V.P. Vasiliev. *Buddhism.* Vol. i. St. Petersburg, 1857.

H. Oldenberg. *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.* Berlin, 1881. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfange des Buddhismus.* Gottingen, 1910.

Die Weltanschauung der Brahmana-texte. Gottingen, 1919.

T.W. Rhys Davids. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism.* (Hibbert Lectures) 1881.

Buddhism, its history and literature. American Lectures. New York, 1896.

J.H.C. Kern. *Manual of Indian Buddhism.* Strassburg, 1896.

R.S. Copleston. *Buddhism, primitive and present, in Magadha and Ceylon.* 1892.

S. Kuroda. *Outlines of the Mahayana.* Tokyo, 1893.

I.P. Minaev. *Recherches sur le Bouddhisme,* Paris, 1894.

L. Waddell. *The Buddhism of Tibet or Lamaism.* 1895.

J.A. Eklund. *Nirvana, en religionhistorisk undersokning.* Upsala, 1899.

D.T. Suzuki. *Outlines of Mahdydna Buddhism.* 1907.

------ *Essays in Zen Buddhism.* 1927.

Studies in the Lankavatara Sutra. 1930.

M. Walleser. *Die buddhistische Philosophic in ihrer geschichtlichen Entivicklung.* Heidelberg, 1904-12.

G. Schulemann. *Die Geschichte der Dalailamas.* Heidelberg, 1911.

Yamakami Sogen. *Systems of Buddhistic Thought.* Calcutta, 1912.

C.A.F. Rhys Davids. *Buddhism.* 1912.

Buddhist psychology. 1914.

W. Geiger. *Pali Literatur und Sprache.* Strassburg, 1910.

Sir C. Eliot. *Hinduism and Buddhism,* 1921.

W.M. McGovern. *An introduction to Mahayana Buddhism,* 1922.

A manual of Buddhist philosophy. Vol. 1, 1923.

Cambridge History of India, Vol. 1, editată de E.J. Rapson. Cambridge, 1922.

S.N. Dasgupta. *A history of Indian philosophy,* Cambridge, vol. 1, 1922, vol. 2, 1932.

B.C. Law. *The life and work of Buddhaghosa.* Calcutta, 1923.

Chronology of the Pali Canon. Calcutta, 1932.

Buddhistic Studies. Edited by Dr. B.C. Law. Calcutta, 1932.

A.B. Keith. *Buddhist philosophy in India and Ceylon.* Oxford, 1923.

P. Oltramare. *La theosophie bouddhique.* Paris, 1923.

N. Dutt. *Early history of the spread of Buddhism and the Buddhist schools,* 1925.

Aspects of Mahayana Buddhism, 1930.

L. de la Vallée Poussin. *Nirvana.* Paris, 1925.

La morale bouddhique. Paris, 1927.

------*Le dogme et la philosophie du Bouddhisme.* Paris, 1930.

C. Formichi. *II pensiero religioso nell India prima del Buddha.* Bologna, 1925.

J. Masuda. *Der individualistische Idealismus der Yogacara-Schule. H*eidelberg, 1926.

S. Tachibana. *The ethics of Buddhism.* Oxford, 1926.

S.K. Belvalkar şi R.D. Ranade. *History of Indian philosophy.* Vol. 2. Poona, 1927.

E.J. Thomas. *The life of Buddha as legend and history.* 1927.

J.W. Hauer. *Das Lankavatara-Sutra und das Samkhya.* Stuttgart, 1927.

G. Tucci. *On some aspects of the doctrines of Maitreyaṛnatha] and Asanga.* Calcutta, 1930.

A. David-Neel. W*ith mystics and magicians in Tibet.* 1931.

J. Przyluski. *Le Bouddhisme.* Paris, 1932.

Buddhismul chinez şi japonez

R. Fujishima. *Le bouddhisme japonais.* Paris, 1889.

J.J.M. De Groot. *Le code du Mahayana en Chine.* Amsterdam, 1893.

H. Haas. *Die Sekten des japanischen Buddhismus.* Heidelberg, 1905.

H.I. Hackmann. *Buddhism as a religion, its historical development and its present conditions.* 1910.

R.F. Johnston. *Buddhist China.* 1914.

M. Anesaki. *Nichiren, the Buddhist prophet.* Cambridge, Mass., 1916.

------*History of Japanese religion.* 1930.

O. Rosenberg. *Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten.* Heidelberg, 1924.

A.I. Reischauer. *Studies in Japanese Buddhism.* New York, 1925.

M.W. De Visser. *Ancient Buddhism in Japan.* Paris, 1930.

E. Steinilber-Oberlin şi K. Matsuo. *Les sectes bouddhiques japonaises.* Paris, 1930.

Hobogirin: Dictionnaire encyclopedique du Bouddhisme d'apres les sources chinoises et japonaises, publ. sub direcţia lui S. Levi et J. Takakusu, Tokyo, 1929.

Neo-Buddhism

P. Dahlke. *Buddhist essays.* 1908.

Buddhism and science. 1913.

Buddhism and its place in the mental life of mankind. 1927.

E. Holmes. *The creed of Buddha.* 1908.

G. Grimm. *Die Wissenschaft des Buddhismus.* Leipzig, 1923.

The doctrine of the Buddha, the religion of reason. Leipzig, 1926.

D. Goddard. *The Buddha's Golden Path: a manual of practical Buddhism based on the teachings and practices of the Zen sect, but interpreted and adapted to meet modern conditions,* 1931.

Lucrări contemporane[371]

Armstrong, Karen. *Buddha*. Penguin Books. 2001.

Bechert, Heinz & Richard Gombrich (ed.) *The World of Buddhism,* Thames & Hudson. 1984.

Buswell, Robert E. (ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. MacMillan 2003.

Coogan, Michael D. (ed.) *The Illustrated Guide to World Religions*. Oxford University Press. 2003.

Davidson, Ronald M. *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. New York: Columbia University Press. 2003.

Donath, Dorothy C. *Buddhism for the West: Theravāda, Mahāyāna and Vajrayāna; a comprehensive review of Buddhist history, philosophy, and teachings from the time of the Buddha to the present day.* Julian Press. 1971.

Embree, Ainslie T. (ed.) *Sources of Indian Tradition: From the Beginning to 1800* (vol. 1). NY: Columbia U. Press. 1988.

Gethin, Rupert. *Foundations of Buddhism*. Oxford University Press. 1998

Gombrich, Richard F. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London: Routledge. 2002.

Gunaratana, Bhante Henepola. *Mindfulness in Plain English.* Wisdom Publications. 2002.

Gyatso, Geshe Kelsang. *Introduction to Buddhism: An Explanation of the Buddhist Way of Life*, Tharpa Publications, 2008.

Harvey, Peter. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices.* Cambridge University Press. 1990.

Hill, John E. *Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, 1st to 2nd Centuries CE*. Book Surge, Charleston, South Carolina. 2009.

Juergensmeyer, Mark. *The Oxford Handbook of Global Religions. Oxford Handbooks in Religion and Theology*. Oxford University Press. 2006

Keown, Damien and Charles S Prebish (eds.) *Encyclopedia of Buddhism* Routledge, London, 2004.

Kohn, Michael H. *The Shambhala Dictionary of Buddhism and Zen*. Shambhala. 1991.

Lowenstein, Tom. *The Vision of the Buddha*. Duncan Baird Publishers. 1996.

Nattier, Jan, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariprccha*). University of Hawai Press, 2003.

Rahula, Walpola. *What the Buddha Taught*. Grove Press. 1974.

Robinson, Richard H. şi Willard L. Johnson, *The Buddhist Religion: A Historical Introduction,* Belmont, California, 1982.

Ito, Shinjo. *Shinjo: Reflections*. Somerset Hall Press, 2009.

Skilton, Andrew. *A Concise History of Buddhism*. Windhorse Publications, 1997.

Smith, Huston; Phillip Novak. *Buddhism: A Concise Introduction*. Harper San Francisco, 2003.

Thanissaro Bhikkhu, *Refuge: An Introduction to the Buddha*, Dhamma, & Sangha, 2001.

Thich Nhat Hanh, *The Heart of the Buddha's Teaching*, Broadway Books, 1974.

Thurman, Robert A.F. (trad.), *Holy Teaching of Vimalakirti: Mahayana Scripture.* Pennsylvania State University Press, 1976.

White, Kenneth. *The Role of Bodhicitta in Buddhist Enlightenment Including a Translation into English of Bodhicitta-sastra, Benkemmitsu-nikyoron, and Sammaya-kaijo*. The Edwin Mellen Press, 2005.

Williams, Paul. *Mahayana Buddhism: the doctrinal foundations*. London: Routledge. 1989.

Williams, Paul (ed.). *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies,* 8 vol., Routledge, London & New York, 2005.

Williams, Paul / Anthony Tribe, *Buddhist Thought*, London: Routledge, 2000.

Yamamoto, Kosho (trad.), *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra.* Nirvana Publications 1999-2000.

Yin Shun, Yeung H. Wing (trad.) *The Way to Buddhahood: Instructions from a Modern Chinese Master*. Wisdom Publications, 1998.

Zürcher, E. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden. E.J. Brill, 1972.

371 După 1950 s-a publicat mult, atât scrieri originale ale buddhismului diferitelor tradiţii, cât şi o bogată literatură de comentariu. Am adăugat la lista autorului câteva lucrări moderne pe această temă (n.tr.).

Table of Contents

PREFAŢĂ
ABREVIERI
CRONOLOGIE
Capitolul I INTRODUCERE
Capitolul II IDEALUL ASCETIC
Capitolul III CONCILIILE BUDDHISTE: ŞCOLILE TIMPURII
Capitolul IV DOCTRINA TIMPURIE: YOGA
Capitolul V CAUZALITATEA
Capitolul VI CONTEXTUL APARIŢIEI BUDDHISMULUI
Capitolul VII BRAHMANISMUL ŞI UPANIŞADELE
Capitolul VIII DOGMA ŞI FILOZOFIA: SUFLETUL
Capitolul IX KARMA
Capitolul X ELIBERAREA ŞI Nirvāna
Capitolul XI BUDDHA
Capitolul XII DEZVOLTĂRI ÎN ABHIDHAMMĀ
Capitolul XIII DEZVOLTAREA DOCTRINEI: ILUMINAŢII
Capitolul XIV LOTUSUL ADEVĂRATEI LEGI
Capitolul XV POPULARA DOCTRINĂ A LUI BODHISATTVA
Capitolul XVI CALEA UNUI BODHISATTVA
Capitolul XVII DOCTRINA VACUITĂŢII
Capitolul XVIII DOCTRINA ŞCOLII EXCLUSIV-MINTEA. CELE TREI CORPURI. TANTRISMUL
Capitolul XIX BUDDHISMUL ŞI GÂNDIREA MODERNĂ
Anexa I TRIPIŢAKA
Anexa II CELE OPTSPREZECE ŞCOLI
BIBLIOGRAFIE

Table of Contents

PREFAŢĂ	2
ABREVIERI	6
CRONOLOGIE	7
Capitolul I INTRODUCERE	9
Capitolul II IDEALUL ASCETIC	23
Capitolul III CONCILIILE BUDDHISTE: ŞCOLILE TIMPURII	48
Capitolul IV DOCTRINA TIMPURIE: YOGA	69
Capitolul V CAUZALITATEA	93
Capitolul VI CONTEXTUL APARIŢIEI BUDDHISMULUI	112
Capitolul VII BRAHMANISMUL ŞI UPANIŞADELE	127
Capitolul VIII DOGMA ŞI FILOZOFIA: SUFLETUL	141
Capitolul IX KARMA	161
Capitolul X ELIBERAREA ŞI Nirvāna	178
Capitolul XI BUDDHA	197
Capitolul XII DEZVOLTĂRI ÎN ABHIDHAMMĀ	223
Capitolul XIII DEZVOLTAREA DOCTRINEI: ILUMINAŢII	240
Capitolul XIV LOTUSUL ADEVĂRATEI LEGI	255
Capitolul XV POPULARA DOCTRINĂ A LUI BODHISATTVA	272
Capitolul XVI CALEA UNUI BODHISATTVA	284
Capitolul XVII DOCTRINA VACUITĂŢII	303
Capitolul XVIII DOCTRINA ŞCOLII EXCLUSIV-MINTEA. CELE TREI CORPURI. TANTRISMUL	327
Capitolul XIX BUDDHISMUL ŞI GÂNDIREA MODERNĂ	352

Anexa I TRIPIȚAKA 368
Anexa II CELE OPTSPREZECE ŞCOLI 383
BIBLIOGRAFIE 390